المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد التاسع

١٦ - ١٧

إعجاز القرآن - الشرعيات

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السادس عشر

إعجاز القرآن


دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : **Al-Muġnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl**

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm — قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ

Printed in : Lebanon — بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st — الطبعة : الأولى

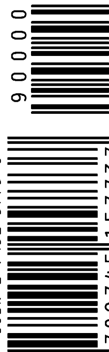
http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com



Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠


ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/ ٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت ٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصَّاحِب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أَفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلاً عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[(١)]، وكتاب «في بعض اللّمع»[(٢)]، و«كتاب شرح المقالات»[(٣)]، و«كتاب التوبة»[(٤)]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[(٥)]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[(٦)]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ أبو الفضل العبّاس بن شروين، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ أبو محمد الخوارزمي، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ أبو الحسين البصري، محمد بن علي، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة الفكر المعتزلة، لأن معلوماتنا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[١]، ولكن لم يكن هذا كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[٢]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٣].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٤]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

---

(١) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(٢) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٤) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[1].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[2] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)(١)، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية(٢) من الهادوية(٣) وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)(٤)، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم(٥).

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[(١)].

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور[(٢)].

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر[(٣)].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

(٢) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعايِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/ ٢٢٦.

(٣) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

جعل القاضي الجزء الخامس عشر من هذه الموسوعة للحديث عن النبوَّات عامَّة، مع التعرّض لنبوَّة النبي محمد ﷺ. ولكنه عاد وخصَّص الجزء السادس عشر (هذا الجزء الذي بين أيدينا) للكلام عن نبوَّة النبي محمد ﷺ وتحديدًا في معجزاته، وخصوصًا إعجاز القرآن، ولذا سمَّاه القاضي بهذا الاسم.

وبهذين الجزئين (١٥ و١٦) يكون قد انتهى كتاب النبوَّات عند القاضي، كما صرَّح هو نفسه أو الناسخ في آخر هذا الكتاب، فيقول: «آخر الكتاب في النبوَّات، يتلوه إن شاء الله الكلام في بيان وجوه معرفة الله تعالى، ومراد رسوله بالخطاب».

و«خطاب الرسول ﷺ»، خصَّ له القاضي الجزء (١٧) من هذه الموسوعة. وهكذا يكون الجزء (١٥) في الكلام عن جواز بعثة الأنبياء عامَّة، ووقوعها، وبعض الكلام عن نبوَّة النبي محمد ﷺ.

وأما الجزء (١٦)، فهو في الكلام عن المعجزات، وتحديدًا معجزات النبي محمد ﷺ العامَّة، وخصوصًا إعجاز القرآن، وما يتعلق بذلك من نسخ الشريعة.

وأما الجزء (١٧) من هذه الموسوعة، فهو في خطاب النبي محمد ﷺ، ولذلك سمَّاه القاضي بـ «الشرعيات».

إذن، هذا الجزء الذي بين أيدينا مخصّص للكلام عن إعجاز القرآن ومعجزات النبي ﷺ العامَّة.

تابع القاضي في هذا الجزء الكلام عن الأخبار، الذي كان قد بدأ الحديث عنها في الجزء (١٥) السابق. ولا نعلم إن كانت هذه الصفحات المعدودة، وتحديدًا (٢٩ صفحة)، هي في الأصل من الجزء (١٥)، ولكن الناسخ قد ذكرها في هذا الجزء، وتمَّ تحقيقها من قِبَل اللجنة العلمية كما وجدوها، أم أنها أساسًا هي مقدمة مقصودة من القاضي قبل الكلام عن نسخ الشريعة. لست أدري.

ولكن ما ندريه، أن هذا الجزء، يتضمن غير هذه الصفحات المعدودة، ثلاثة مباحث ركَّز القاضي عليها:

١ ـ الكلام في جواز نسخ الشريعة، وفيه (١٢) فصلًا[١].

٢ ـ الكلام في ثبوت نبوَّة محمد ﷺ وفي إعجاز القرآن، وسائر المعجزات الظاهرة عليه. وفيه (٣١) فصلًا[٢]. وهو القسم الأكبر من هذا الجزء.

٣ ـ الكلام في إثبات سائر معجزات الرسول ﷺ سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوَّته ﷺ. وفيه (٣) فصول[٣].

ويُعَدّ البحث عن «إعجاز القرآن» من أهم فروع علوم القرآن. لأنه يتركَّز على أهم ركيزة واجَهَ رسولُ الله ﷺ المشركين والكفَّار بها، ألا وهي تحدِّيهم

(١) من ص ٢٩ إلى ص ١٠٣.
(٢) من ص ١٠٣ إلى ص ٣١٢.
(٣) من ص ٣١٢ إلى آخر الكتاب.

بإعجاز نص القرآن، وأنهم عاجِزون عن أن يأتوا بقرآن مثله، أو بعشر سور مثله، أو بسورة واحدة، أو آية مشابهة لآياته.

والسرّ الإعجازي في القول القرآني: في بلاغته وفصاحته وقُدرته البيانية الأخَّاذة. ومن هنا، شهدت القرون الإسلامية الأولى، نِتاجات أدبية واسعة تبحث في القرآن من حيث الأسلوب، والألفاظ، والجمال البياني، في محاولة للتعرّف على ذلكم السّرّ المُعجِز، حتى غدت الدراسات البلاغية مقدمة لدراسة القرآن وتفسيره. ومن هنا، نشأت «نظرية النّظم» في دراسات الإعجاز. وقد ظهر مصطلح «النّظم» منذ عصر مبكّر، ولعلَّ «سيبويه» (ت ١٨٠ هـ) من أقدم مُستَخدِمِي مصطلح النّظم في أساليب التعبير حينما تحدَّث عن معنى النّظم وائتلاف الكلام(١)، وتبعه بعد ذلك عمرو بن كلثوم العَتّابي (ت ٢٢٠ هـ)(٢)، والجاحظ(٣)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)(٤)، وإبراهيم بن المدبّر (ت ٢٧٩ هـ)(٥)، والمبرّد (ت ٢٨٥ هـ)(٦)، والطبري (ت ٣١٠ هـ)(٧)، وأبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨ هـ)(٨)، وعلي بن عيسى الرّماني(٩)، والخطّابي (ت ٣٨٨ هـ)(١٠)، وأبو هلال العسكري (المتوفَّى آخر القرن الرابع الهجري)(١١)، والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)(١٢)، حتى جاء عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، وكان أوسَع مَن كتب في «النّظم» من خلال كتابه «دلائل الإعجاز»(١٣).

وظلَّت قضية النّظم وصلتها بالإعجاز، بعد عبد القاهر الجرجاني، بدون إضافة تُذكَر أو تجديد ذي شأن حتى العصر الحديث.

وفي هذا السياق، ألَّف عدد من قُدامى المؤلِّفين كتبًا ورسائل في نظم القرآن، وقد احتفظت المصادر بأسماء عدد منها، وبإشارات إلى مضامين

(١) كتاب العين ١/ ٨.
(٢) كتاب الصناعتين ص ١٦٧.
(٣) كتاب الحيوان ٤/ ٩٠.
(٤) تأويل مشكل القرآن ص ٢٩٩.
(٥) الرسالة العذراء ص ١٧.
(٦) كتاب البلاغة ص ٥٩.
(٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١/ ٦٥.
(٨) الإمتاع والمؤانسة ١/ ١٠٧.
(٩) النكت في إعجاز القرآن ص ١٠٧.
(١٠) بيان إعجاز القرآن ص ٢٧.
(١١) كتاب الصناعتين ص ١٦٧.
(١٢) إعجاز القرآن ص ١١٢.
(١٣) يُنظَر «دلائل الإعجاز»، فقد وضعه المؤلِّف كلّه في بيان قضية النّظم.

بعضها، ولعلَّ أبرزها كتاب نظم القرآن للجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) أشار إليه في كتابه الحيوان[١]، ونصَّ على هذا الكتاب من القدماء الخيّاط المعتزلي (ت ٣٠٠ هـ)[٢].

وألَّف محمد بن يزيد الواسطي (ت ٣٠٦ هـ) كتابًا في أن «إعجاز القرآن من نظمه وتأليفه»[٣]. وكتب من بعده الحسن بن علي بن نصر الطوسي (ت ٣٠٨ هـ) كتاب نظم القرآن[٤]. ثم ألَّف أبو علي الحسن بن يحيىٰ بن نصر الجرجاني (توفي أوائل القرن الرابع الهجري) كتاب نظم القرآن في مجلدين[٥]. وقد نقده من بعده واختار منه مكّي بن أبي طالب القيسي المغربي (ت ٤٢٧ هـ) في كتابه «انتخاب كتاب الجرجاني في نظم القرآن وإصلاح غلطه»[٦].

وممَّن كتبوا في نظم القرآن كذلك: عبد الله بن أبي داود السجستاني (ت ٣١٦ هـ)[٧]، وأبو زيد أحمد بن سليمان البلخي (ت ٣٢٢ هـ)[٨]، ثم أحمد بن علي بن الأخشيد أو الأخشاد (ت ٣٢٦ هـ)[٩].

ويأتي هذ الجزء الذي بين أيدينا، «إعجاز القرآن» للقاضي عبد الجبَّار من ضمن هذا السياق، وممَّن ألَّفوا ودافعوا عن فكرة النّظم والفصاحة في القرآن. وقد خصَّص القاضي لهذا المبحث القسم الأكبر من كتابه، كما أَشَرْتُ إلى ذلك سابقًا. ويعتبر هذا الكتاب وثيقة هامَّة في هذا الموضوع، لأنه أكثر المؤلَّفات التي ذكرتها وغيرها الكثير، هو اليوم في عداد الكتب المفقودة والتي لم يصل إلينا منها إلَّا العناوين. من هنا أهمية هذا الجزء.

وأثناء تحضيري لكتابة هذا المدخل العامّ لهذا الجزء، عثرت على كتاب صدر حديثًا في إيران للشريف المرتضى (ت ٤٣٠ هـ)، وهو من المُعاصرين

---

(١) الحيوان ١/ ٩.
(٢) الانتصار ص ٢٥ و١١١.
(٣) الفهرست لابن النديم ص ٢٢٠.
(٤) طبقات المفسِّرين للداوردي ١/ ١٣٨.
(٥) تاريخ جرجان ص ١٨٦.
(٦) إنباه الرواة ٣/ ٣١٦.
(٧) تاريخ بغداد ٩/ ٤٦٤.
(٨) البصائر والذخائر للتوحيدي ٢/ ٣٧٩.
(٩) الفهرست لابن النديم ص ٤١.

للقاضي عبد الجبّار. والكتاب بعنوان «الموضح عن جهة إعجاز القرآن «الصّرفة»[١]. وفيه يعالج القاضي إعجاز القرآن، ولكن ليس من جهة النظم، وإنما من باب آخر وهو «الصّرفة». والمُلفِت فيه، أن الشريف المرتضى قد خصَّص فصلًا كاملًا من كتابه[٢] للرّد على كتاب «إعجاز القرآن» للقاضي عبد الجبَّار المعتزلي، مُحاوِلًا فيه إظهار فساد واضطراب كلام القاضي، وضعف حِججه، مرتكزًا الشريف المرتضى في ردوده على «الصّرفة» لإبطال «النّظم» الذي قال به القاضي.

ولكن هذا لا يعني أن الشريف المرتضى قد شكَّك في إعجاز النص القرآني، بل أراد أن يُظهِر الإعجاز بأسلوب ومنهج آخر، وهو مبدأ الصّرفة. ويُراد بالصّرفة في هذا السِّياق هو أن الله تعالى أراد أن يثبت أنّ القرآن مُنزَل من عنده وليس من اصطناع البشر. فصدَّ العرب عن معارضته ودفعهم عن مُجاراته. أي أنه منعهم منعًا قهريًّا أن يأتوا بمثل القرآن. وصرفهم عنه صرفًا مقصودًا يدركون معه أنهم معجِزون أمامه، على الرغم من وفرة قدراتهم البيانية وبراعتهم في القول. وبعبارة الشريف المرتضى، «فالصرفة إنما كانت بأن يَسلُبَ الله تعالى كلّ مَن رامَ المعارضة، وفكَّر في تكلّفها في الحال العلومَ التي يتأتّى منها. مثل فصاحة القرآن وطريقته في النّظم، وكيفية الصّرف هي أن لا يجدوا العِلم بالفصاحة في تلك الحال. فيتعذَّر ما كان مع حصول العلم متأتِّيًا»[٣].

وردّ الشريف المرتضى على القاضي عبد الجبار في كتابه «إعجاز القرآن» حيث تناول ما ذهب إليه القاضي من القول بالنظم، فجادله الشريف كثيرًا.

(١) تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، منشورات مجمع البحوث الإسلامية، قم، ط ٢، ١٤٢٩ ق.

(٢) من ص ١٩٧ إلى ص ٢٧٤.

(٣) الشريف المرتضى، الموضح عن جهة إعجاز القرآن «الصّرفة»، ص ٢٥.

وبصفحات زادت عن خمس وسبعين صفحة[١]، مُحاوِلًا إبطال حججه وتفنيدها، عارِضًا تناقضاتها وضعفها، رافضًا الاعتماد عليها لإثبات الإعجاز وغيرها من الأمور[٢]، لأن القاضي لا يقول بالصَّرفة أساسًا[٣].

ويُنسَب إلى النّظام المعتزلي (ت + ٢٢٠ هـ) أنه أول مَن قال بالصّرفة، وأنه مبتدع هذه الفكرة. وهذه النسبة جاءت من عبد القاهر البغدادي في كتاب «الفرق بين الفِرَق» و«أصول الدين»، نقلًا عن الخيّاط المعتزلي، وهو عن ابن الراوندي.

ويبدو من الصعب الاطمئنان إلى هذه النسبة، لأن النسبة جاءت من مُخالِفِيه، وأن تفاصيل مذهب النّظام لم تكن معروفة على وجه الدقة[٤]. وهذا ما أكّده الشريف المرتضى في كتابه «الذخيرة»[٥].

ومهما كانت درجة صحة النسبة، فإن الثابت هو بروز هذه الفكرة في بدايات القرن الثالث الهجري، وانبرى للرّد على هذا الرأي جماعة من المتكلمين ـ سواء من المعتزلة أو الأشاعرة ـ ودوَّنوا مؤلَّفات في الدفاع عن معجزية النّظم، وقد مرَّ سابقًا أسماء هذه المؤلّفات، ولكن هذا لا يعني أن النّظام والشريف المرتضى هما المتفرِّدان بهذا القول، بل ذهب من القدماء في القول بالصّرفة كلٌّ من عبّاد بن سليمان وهشام بن عمرو الفوطي من تلامذة النّظام[٦].

---

(١) الشريف المرتضى: الموضح من ص ١٩٧ إلى ص ٢٧٤.

(٢) الفصول التي ردَّ عليها الشريف المرتضى من كتاب إعجاز القرآن للقاضي هي: فصل في بيان ما يجب أن يُعلَم من حال القرآن في الاختصاص ليصحّ الاستدلال به على صحة النبوَّة. ص ١٢٦ وما بعدها من هذا الجزء. فصل في بيان صحة التحدي بالكلام الفصيح. ص ١٦٢ وما بعدها من هذا الجزء. فصل في وجوب إعجاز القرآن وما يصحّ من ذلك وما لا يصحّ وما يتصل بذلك. ص ٢٤٢ وما بعدها من هذا الجزء.

(٣) المغني ١٦/ ٣٢٣.

(٤) مكدرسون: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد ص ١٣٤.

(٥) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام ص ٣٧٨. قال ما نصّه: «وقد حُكِي عن أبي إسحٰق النّظام القول بالصّرفة، من غير تحقيق لكيفيتها، وكلام في نصرتها».

(٦) الموضّح ص ٤٤ و٤٥.

ومن الأشاعرة، الإسفراييني، الفقيه الشافعي الأشعري، المتوفَّى عام ٤١٨ هـ، ولكنه كان يذهب إلى أن الإعجاز يكون من جهة الصّرفة والإخبار عن الغيب معًا[١].

وأدرج الشريف المرتضى أبا القاسم البلخي في عداد مَن قالوا بالصّرفة لا مطلقًا، بل على بعض الوجوه[٢].

وكذلك اعتنق مذهب الصّرفة ابن حزم الأندلسي الظاهري، المتوفَّى عام ٤٥٦ هـ، ودافع عن معتقده في كتابه «الفصل في المِلَل والنِّحَل»[٣].

وذهب إلى القول بالصّرفة، جماعة من معاصري الشريف، وممَّن تأخر عنه أبرزهم:

١ ـ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، وهو شيخ الشريف وشيخ الإمامية في عصره. وعبَّر عن القول في الصّرفة في كتابه أوائل المقالات[٤].

ونسب إليه العلَّامة المجلسي في بحار الأنوار[٥]، والقطب الراوندي في الخرائج والجرائح[٦] أنه تراجع عنه أخيرًا. ولكننا لم نعثر على دليل بسنده من تراث الشيخ المفيد المنشور، اللَّهمَّ إلَّا أن يكون الشيخ المفيد قد تراجع عن رأيه هذا في بعض رسائله التي فُقِدَت ولم تصل إلينا، ووقف على محتواها المجلسي والقطب الراوندي، ومعروف أن للمفيد رسالتين في موضوع إعجاز القرآن مفقودتين هما: الكلام في وجوه إعجاز القرآن، وجوابات أبي الحسن سبط المعافى بن زكريا في إعجاز القرآن[٧].

٢ ـ الشيخ أبو جعفر الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، فإنه حينما أقدم على شرح القسم النظري من كتاب الشريف المرتضى والموسوم بـ «جُمل العلم والعمل»

---

(١) م.ن. مقدمة المحقق ص ١٤.
(٢) م.ن. ص ١٠٧.
(٣) الفصل ٣/ ٢٦ و٣١ (طبعة دار الجيل).
(٤) المفيد: أوائل المقالات ص ٦٣ (طبعة مؤتمر الشيخ المفيد).
(٥) المجلسي: بحار الأنوار ١٧/ ٢٢٤.
(٦) الراوندي: الخرائج والجرائح ٣/ ٩٨١.
(٧) رجال النجاشي ص ٤٠٠ (طبعة جماعة المدرِّسين في قم).

ذهب إلى القول بالصّرفة. لكنه تراجع عنه بعدئذ. وصرَّح بذلك في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد[١].

٣ ـ أبو الصلاح تقي الدين الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، صرَّح بذلك في كتابه «تقريب المعارف»[٢].

٤ ـ الأمير عبد الله بن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ)[٣].

٥ ـ قطب الدين سعيد بن هبة الله الرّاوندي (ت ٥٧٣ هـ)، صرَّح بذلك في كتابه «الخرائج والجرائح»[٤].

هذا باختصار، من نصر القول «بالنظم» أو «الصّرفة». وكما ذكرنا سابقًا، أن القاضي عبد الجبار في هذا الجزء الذي بين أيدينا ذهب إلى القول بالنّظم والفصاحة للدلالة على الإعجاز القرآني. وهو ما فصَّل الكلام عنه في هذا الجزء، باعتبارها ميزة المعتزلة لأنهم أصحاب العدل بصورة واضحة، وذلك بتكرار ذكر الشروط التي يجب أن تتوفَّر في «المُكلَّف» بغية القيام بواجباته[٥]، لاسيما أن القاضي وشيوخه يشدِّدون كثيرًا أن الشريعة لا تلزم مَن لم تقع عليهم الحجّة، ولم تظهر عليهم الدلالة[٦].

ويُلاحَظ أن القاضي أكثَرَ من الردود على اليهود لإثبات معجزة القرآن[٧]، ويشير إلى أن «المباني الكلامية» للمتكلِّمين تعود في أساسها إلى القرآن[٨]. والملفت، إخراج القاضي للغلاة والباطنية من التشيّع[٩]، ويعتبر طريقة الغلاة والباطنية في طعن القرآن شبيهة بطرائق العوام وأصحاب الحديث[١٠]، وأن الملاحدة قد تستروا بالتشيّع الإمامي[١١].

---

(١) الطوسي: الاقتصاد ص ١٧٣.
(٢) تقريب المعارف ص ١٠٧.
(٣) راجع الإعجاز في دراسات السابقين لعبد الكريم الخطيب ص ٣٧٣.
(٤) الخرائج والجرائح ٣/ ٩٨١ و٩٩٤.
(٥) المغني ١٦/ ١٤٧ و٤٢٨ و٤٢٩.
(٦) م.ن. ١٦/ ٤٢٦.
(٧) م.ن. ١٦/ ١١٦ وما بعدها وفي أكثر الفصول.
(٨) م.ن. ١٦/ ٣٢٩.
(٩) م.ن. ١٦/ ٣٤٥.
(١٠) م.ن.
(١١) م.ن ١٦/ ٣٨٦.

وعرض القاضي طريقته في «تأويل المتشابه» من القرآن[١]، ومفصِّلًا معجزات النبي ﷺ[٢]، ذاكِرًا (١٤) دليلًا عليها[٣].

وقد اتكأ القاضي في كتابه هذا على مصنّفات شيوخه السابقة، فذكر كتاب «نقض الإمامة»[٤]، و«جوابات الأستروشني»[٥] لأبي علي الجبّائي، و«كتاب الأبواب»[٦]، و«كتاب نقض الفريد»[٧] لأبي هاشم، الذي هو في الأساس ردٌّ على «كتاب الفريد» لابن الراوندي الذي ذكره القاضي أيضًا في كتابه هذا[٨]. ومشيرًا في الوقت عينه إلى كتبه «ككتاب شرح المقالات»[٩]، و«كتاب المتشابه»[١٠]، و«كتاب العمد»[١١].

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ١٥/ ١١/ ٢٠١٠

(١) المغني ١٦/ ٣٧٩ و٣٨٠.
(٢) م.ن. ١٦/ ٤٠٧ و٤١١.
(٣) م.ن. ١٦/ ٤٠٧ ـ ٤٢٣.
(٤) م.ن. ١٦/ ٤١٤.
(٥) م.ن. ١٦/ ٤٢.
(٦) م.ن. ١٦/ ٢٢.
(٧) م.ن. ١٦/ ٣١٠.
(٨) م.ن. ١٦/ ٩ و٢٧.
(٩) م.ن. ١٦/ ٣٨٣.
(١٠) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.
(١١) م.ن. ١٦/ ٩٤ و٣٥٦.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فصل في صفة الخبر(١) الواقع عن الجماعة الذي يمكن أن يستدلّ به على صحته

واعلم أن شيخنا «أبا علي»(٢) رحمه الله لم يذكر هذا الوجه في جملة ما يصحّ أن يعلم من الأخبار؛ وحيث ذكره قال: لا بد من أن يقع العلم الضروريّ(٣) به لأنهم إذا أخبروا عما لا لبس فيه ولا شبهة من الضروريات والمشاهدات وبلغوا كثرة لا يتفق الكذب منهم فلا بد من وقوع العلم الضروريّ بخبرهم، وذلك يمنع من الاستدلال بخبرهم على صحة ما خبروا عنه.

فأما شيخنا «أبو هاشم»(٤) رحمه الله فإنه في نقض (الفريد)(٥) وغيره سلك

(١) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصِّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يُعرَف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

(٢) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/ ٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٣) وضّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِم نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

(٤) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثّر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/ ١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/ ١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/ ٥٥).

(٥) وهو كتاب في الطعن على النبي ﷺ، من كفريات أحمد بن يحيىٰ بن إسحٰق، المعروف بابن الراوندي، والكتاب يذكر باسم الفريد في أكثر من مرجع عربي: في الغفران لأبي العلاء، =

هذه الطريقة وما يقاربها، وإن كان قد ذكر في بعض كتبه أنه لا يمتنع أن يستدلّ بهذا الخبر على صحته، وأن لا يقع العلم الضروريّ به إلا جميعًا لو لم يقع العلم الضروريّ به لوجب أن يصحّ أن يُستدلّ به على صحته.

وإنما منعنا من الاستدلال به لا لأنه ليس بدليل صحيح، لكن لأن وقوع العلم الضروريّ يمنع من الاستدلال والنظر فيه.

فأما الكثير من مشايخنا المتكلمين، ومن المخالفين فإنه يجعل ذلك دلالة، بل ربما منعوا من وقوع العلم الضروريّ بالأخبار، وجعلوا الجميع بهذه الصفة.

[في شروط صحة الخبر الواقع عن الجماعة]

واعلم أن هذا الخبر الذي صحّ أن يستدلّ به يجب أن يكون جامعًا لشرائط ترجع كلها إلى شرط واحد، وصفة واحدة، فأحد الشرائط أن تبلغ الجماعة في الكثرة مبلغًا لا يتفق الكذب منها، فيما لا شبهة فيه ولا لبس؛ وأن يعلم أنه ليس هناك ما يجمعها على الكذب، من تواطؤ أو ما يقوم مقامه؛ وأن يكون ما خبرت عنه لا يلتبس ولا يشتبه، فلا بد من اعتبار حالها، وحال المخبر، حتى يخرج الخبر مما يحصل فيه اللبس والشبهة، وتخرج الجماعة من أن تختصّ بأمر يجمعها يحلّ محل التواطؤ؛ وتبلغ في

= ص ٤٦٦ طبعة ثانية ـ دار المعارف ـ؛ وتصرف المعرّي باللفظة في شجب ابن الراوندي يجلى أن اسم الكتاب الفريد؛ إذ يقول أبو العلاء: «وأما الفريد فأفرده من كل خليل... وفي كندة حي يعرفون بالحي الفريد... فإن فريد ذلك الجاحد ينفرد لحقارته... الخ» وكذلك ذكر الكتاب بهذا الاسم في المنتظم لابن الجوزي، ٦/٩٩، ط. الهند، وفي معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي، ١/٥٦، ط. البهية سنة ١٣١٦... ومع كل هذا وسواه من المراجع العربية نرى المستشرق نيبرج في مقدّمة كتاب الانتصار للخياط ردًّا على ابن الراوندي، ينقل عبارة معاهد التنصيص فيصلح فيها اسم الكتاب إلى «الفرند» بالنون، ويقول في الهامش «في الأصل: الفريد، ص ٢٦ من المقدمة المذكورة؛ كما تنقل الدكتورة بنت الشاطىء في الغفران قول نيكلسون: «لم أعثر على اسم هذا الكتاب لابن الراوندي في غير هذا المكان؛ ولكنّا نقرأ في الفهرست ص ٢٢٤ كتاب الفرند في الطعن على النبيّ ﷺ، ص ٤٦٦، ٦٧ الغفران طبعة ثانية، بدار المعارف... والعثور عليه ـ كما رأينا ـ سهل في أماكن متعدّدة؛ وعبارة المعرّي تبعد إصلاح نيبرج واشتباه نيكلسون... ويتكرر ذكر هذا الفريد في مواضع كثيرة من هذا الجزء. وأما كتاب «نقض الفريد» لأبي هاشم، فهو مفقود ولم يصل إلينا. وكذلك كتاب «الفريد» لابن الراوندي.

الكثرة المبلغ الذي لا يتفق منها الكذب في الخبر الواحد. فعند ذلك يمكن أن يستدلّ بخبرها على صدقه وصحته. وكل ذلك يعود إلى شرط واحد، وهو: أن يعلم من حالها أنها مخبرة، ولا داعي لها إلى الكذب. وإذا علمناها مخبرة مع زوال الدواعي إلى الكذب علمناها صادقة، لأن ذلك لا يعلم إلا بالوجوه التي ذكرناها.

فإن قال: ومن أين أنها إذا كانت كثيرة فإنه لا يتفق الكذب منها؟ وهلا كان الكذب في ذلك كالصدق: وإذا جاز أن يتفق منها الصدق من غير سبب جامع فهلا جاز أن يتفق الكذب منها من غير سبب جامع؟

قيل له: إن أوكد الأسباب التي تجمعها على الصدق علم جميعهم بالمخبر عنه، فاشتراكهم في ذلك يجمعهم على الصدق، لأنه لهذا الاشتراك قد حصل لكل واحد منهم مثل حال صاحبه، فحلّ في ذلك محلّ اشتراكهم في داع يختصّ الوقت الواحد ويختصّ أمرًا واحدًا؛ فأما الكذب فلا وجه يجمعهم عليه إذا لم يحصل هناك تواطؤ، أو ما يقوم مقامه؛ وإنما يجوز أن يجتمعوا عليه لأمر زائد، فإذا علمنا عدم ذلك الأمر الذي يجوز أن يجمعهم علمنا أنه لا يجوز وقوعه من جماعتهم.

فإن قال: أليس قد يجوز أن يقع من كل واحد منهم الكذب لبعض الأغراض؟ فهلّا جاز أن يقع من جماعتهم مثله؟

قيل له: ليس يجب في كل ما جاز أن يقع من كل واحد منهم من الكذب لبعض الأغراض أن يقع من الجماعة مثله، لأن في الأمور ما يعلم امتناعه على الجماعة والحال هذه، لأن كل واحد يجوز أن يختار في يومه مأكولًا مخصوصًا، وعملًا مخصوصًا لغرض، ولا يجب صحة ذلك على الجماعة ما لم يكن هناك جامع يجمعها؛ ولو جاز أن يقال إذا صح على كل واحد من الجماعة أمر في وقت مخصوص جاز على الكل في ذلك الوقت، ونحن نعلم باضطرار: أن الجماعة لا تجتمع على الأكل في حالة واحدة، وعلى تصرّف مخصوص في حالة واحدة ما لم يكن هناك جامع، وذلك يبطل اعتبار القدرة والصحة في هذا الباب، وتبيّن أنه لا بد من اعتبار العادات؛ وإنما يعلم بالعادة

امتناع كثير من المقدور[١] على الجماعة وإن جوّزناه على كل واحد، على أن ذلك مستمرّ في أفعال الله تعالىٰ، لأنّا نعلم أن كل واحد منهم يجوز أن يسهو عن يومه، هل هو الجمعة أو الخميس، ولا يجوز ذلك في جميعهم، وقد يسهو الواحد من جملة أهل الجامع عن ركعة، ولا يصح على الجميع مع كثرتهم ذلك، وقد يشتهي الواحد في بعض الأوقات أمرًا مخصوصًا، أو ينفر طبعه عنه ولا يجوز ذلك في الجماعة؛ فقد صحّ أن أفعال الله تعالىٰ ما يجري هذا المجرى فلا يصح أن يقال فيه: إذا كان ذلك على الواحد جائزًا فيجب أن يكون جائزًا على الجملة، فكذلك القول في مقدور العبادة، ولم نقل ذلك لأن حكم الأمرين يتفق من كل وجه، لأن ما ذكرناه في مقدورات الله تعالىٰ من جهة المصلحة يختلف وما ذكرناه في العباد يختلف لأمر يرجع إلى اختبار أحوالهم؛ حتى لا يجوز في ذلك كما قد يجوز في مقدورات الله تعالىٰ؛ وإنما جمعنا بينهما في إسقاط ما ظنّه السائل.

[في بيان أن العلم بعدم الاجتماع على الكذب في الخبر هو علمٌ اضطراريّ[٢]]

فإن قال: فما الوجه الذي يعلم لأجله أن اتفاق جميعهم على الكذب الواحد لا يصح، أباضطرار يعلم ذلك أم باكتساب[٣]؟

قيل له: لا وجه للاكتساب في ذلك، لأنه لا دليل يتعلّق به، وإنما نعلم ذلك باضطرار؛ وقد قال شيخنا «أبو هاشم» ما يدلّ على أن ذلك يعلم

(١) المقدور: ما اقتضى قادرًا عليه، أو تعلّق بقدرة قادر عليه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨٠). هو الذي يكون للقادر فيه تأثير؛ إمّا بالتحقّق وإما بالإبطال. (الأربعين في أصول الدين ص ٦٦).

(٢) العلم الاضطراري: هو ما أدرك ببداهة العقول. (أعلام النبوة للماوردي ص ٥). ما يعلم ابتداء بأوائل العقول. وهو علم الإنسان بنفسه، وبأنه عالم بها. (المعتمد في أصول الدين ص ٣٣).

(٣) الاكتساب: عرَّف القاضي عبد الجبار نفسه الاكتساب فقال: «إنه الفعل الذي يكتسب به لنفسه خيرًا أو شرًّا، أو ضرًّا أو نفعًا، أو صلاحًا أو فسادًا. (المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨/ ١٦٤). والكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره. والاكتساب خاصٌّ بنفسه. وقيل: الاكتساب يستدعي التعمّل، والمحاولة، والمُعافاة. وأما الكسب فيحصل بأدنى مُلابسة. (الكليات ص ٥٨).

بالاختبار على جهة الاضطرار. وقد نصّ شيخنا «أبو علي» على ذلك، لأنه بيّن أنه يعرف ذلك من حاله عند امتحانها باضطرار، كما تعرف الصنائع عند الممارسة، والضرب والقسمة عند اختبار الفرقة من جهة الاضطرار. وكما أنا في هذه الأمور إنما نرجع إلى أنه لا طريق للاكتساب فيها فكذلك ما ذكرناه. وليس كل أمر يعرف باضطرار لا يحتاج فيه إلى اختبار، بل قد يحتاج إلى ذلك حتى تطول فيه المدة وتقصر أخرى، فإذا عرف ذلك الواحد منا، عرف أحوال الناس فيما يخبرون عنه، وما يتفق منهم وما لا يتفق وجرّبهم في ذلك، عرف عنده أن الجمع العظيم لا يتفق منهم الاجتماع على الكذب، كما لا يتفق منهم الاجتماع على تصرّف واحد إذا لم يكن واحد جامع، فأما اجتماعهم على الصدق فهو بمنزلة ما حصل فيه جامع جمعهم، لما بيّناه من اتفاقهم في العلم بحال ما أخبروا عنه، واشتراكهم في أن لهم داعيًا إلى ذلك، لكنه لا يجب وإن اشتركوا في ذلك أن يخبر كل واحد منهم في الوقت الذي يخبر صاحبه فيه، لأن الداعي الجامع لا يقتضي إلا الاجتماع على أن يخبروا عما يعلمون، دون أن يقع منهم ذلك في وقت واحد بعينه، ومتى حصل لهم ما جمعهم على ذلك وقع منهم لا محالة، فقد قال شيخنا «أبو علي»: إن علمنا أنهم مع كثرتهم لا يتفق الكذب الواحد منهم كعلمنا في الواحد أنه لا يتفق منه الصدق في الأخبار عن الأمور الكثيرة. وكل واحد منهما معروف بالاختيار، فكما ليس لأحد أن يقول في هذا الثاني: إذا كان قادرًا على الصدق، وصحّ أن يقع منه الصدق عن كل واحد من هذه الأمور، فهلا جاز مثله في جميعها، فكذلك القول في الجماعة؛ يبيّن ذلك أن المسترشد إلى الجامع في البلد لا يجوز أن يسأل الجماعة عن ذلك فتكذب، ويجوز فيها أن تصدق، ولا فرق بين الأمرين إلا ما قدّمناه، ولهذا ثبت أن للحاكم فيما يتهم فيه الشهادة أن يفرق بين الشهود، لأن الكذب لا يلبث أن يظهر على الجماعة إذا لم يكن بينهم تواطؤ، فتختلف في ذلك، والصدق مع عدم التواطؤ تتفق فيه ولا تختلف، ويقع من جميعها على حد واحد، وأقوى ما يمثل به ما قدّمناه أنّا نعلم أن الحرف الواحد قد يتفق ممن لا يعرف الكتاب، ولا تجتمع الجماعة الكثيرة فيتفق منها كتابة مستقيمة، إن كانت بها جاهلة، فأما إذا كانت عالمة فلا يمتنع ذلك فيها، فكما لا يجوز في هذا الباب أن يعتبر في جميعه

ما يعتبر في كل واحد منه، وفي جميعهم ما يجوز على كل واحد منهم، فكذلك القول في اتفاق الكذب الواحد، فكذلك فقد يجوز من كل واحد أن يتفق أن يصدق في أمر مخصوص، ولا يجب أن يجوز اجتماعهم على أن يخبروا بالصدق عما فعل المرء في يومه وليلته مفصلًا، من غير معرفة، ولهذه الجملة صار هذا الجنس معدودًا في المعجزات[1]، إذا وقع وهو غير عارف بحال من خبر عنه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٩] ولعلّ ظانًّا يظنّ أن الذي منعناه العباد من قبيل ما يجوز بعض العادات فيه، وليس الأمر كذلك لأنّا قد بيّنّا في باب العادات أن المراد بذلك العادات الجارية في أفعاله تعالىٰ، وتلك العادات التي طريقها المصلحة، وقد يجوز منه تعالىٰ أن ينقضها، لكن الحكمة تقتضي أن لا ينقضها إلا على طريقة الدلالة على النبوّات، وليس كذلك ما عرفناه بالاختبار من حال العباد، لأنّا لا نجوّز فيه أن يختلف في الوجه المخصوص، الذي قلناه إنه كالممتنع، فليس لأحد أن يقول: إذا كان نقض العادات من الله تعالىٰ يجوز، فهلّا جاز من الجمع العظيم أن ينقضوا العادة، فيجتمعوا على الكذب الواحد؟ يبيّن ذلك أنه لا عادة لهم في أن لا يجتمعوا على الكذب، لأن ذلك نفي، فكيف يقال: إن نقض ذلك صحيح منهم، وإنما نعلم أنهم لا يختارون ذلك إلا إذا كان هناك ما يجمعهم عليه. كما نعلم أنهم لا يختارون أكلًا واحدًا، أو الاجتماع على رمي شيء واحد إلا عند جامع يجمعهم، من داعٍ أو ما يقوم مقامه، وهذه الجملة هي المعتمدة فيما ذكرناه دون ما يُحكى عنْ قوم: أن الكذب إنما لا يقع منهم لقبحه ولأن في العقول تهجن فاعله، ولأن الطبع قد ينفر عنه، ولأنه مستقبح، إلى غير ذلك: لأنه لو كان لهذه الوجوه لا يتفقون على الكذب الواحد لصحّ تغيّر حالهم في ذلك، فيحصلون متفقين، وقد علمنا فساد ذلك، لأنه على هذا القول يجب أن يكون الجميع كالواحد

---

(١) المعجزات: المعجزة (المعجِز) هو مَن يُعجِز الغير. هو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوَّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨). والمعجزة في اللغة: مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة... وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوَّة من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يتحدَّى به عن معارضة مثله. (أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠).

فيما له لا يختارون الكذب، وقد علمنا أن ذلك فاسد؛ لأنه لا كذب يشار إليه إلا وقد يجوز أن يختاره الواحد، وإن كان قد يمتنع في الجمع العظيم ذلك.

[في بيان جواز الاجتماع على الكذب في الخبر لوجود سببٍ جامع]

وقد قال شيخنا «أبو هاشم»: إن الواحد في حكم الجماعة، إذا تواطئوا، لأنه وإن لم يجز أن يواطىء نفسه ففعله لا يتعلّق بغيره، فأما الجماعة فحالها مفارق لحال الواحد، لأن كل واحد منهم إنما شاركه الآخر، مع كثرتهم إذا حصل هناك علم أو ما يقوم مقامه مما يختارون عنده، أو مما يبعثهم على الاختيار، وذلك لا يتأتى في الكذب الواحد إلا إذا كان هناك سبب جامع، ويتأتى في الصدق لأنه في حكم ما فيه سبب جامع على ما بيّنّاه.

فإن قال: ولم قلتم: إن مع التواطؤ يجوز اجتماعهم، مع كثرتهم على الكذب الواحد؟

قيل له: لأن بالتواطؤ قد اعتقد كل واحد منهم أن صاحبه يختار ما يختار وظنّه فيكون ذلك سببًا جامعًا، فأما إذا عدم ذلك فالأمر على ما قدّمناه، ولذلك قلنا: إنه إذا وقع خوف من سلطان صح أن يجتمعوا إذا ظهر ذلك، على الكذب الواحد؛ لأن ذلك أوكد من التواطؤ، ويصير التواطؤ والخوف بمنزلة التعبّد، وقد صحّ للحجة[1]، بل للشبهة التي تتصوّر بصورة الحجة، اجتماع الجمع العظيم على الشيء الواحد، في حال، وفي أحوال، وكذلك القول فيما قدّمناه.

فإن قال: وكيف تعلمون في الجماعة الكبيرة أن التواطؤ لم يحصل فيها حتى تستدلّوا بخبرها على صحة مخبرها؟

قيل له: إن التواطؤ له أمارات لا بد أن تظهر للمخالط المختبر، فإذا لم تظهر تلك الأمارات[2] علم انتفاؤه لأنه إنما يكون بمراسلة، أو مكاتبة، أو

---

(١) الحجّة: هو البرهان. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩). وقيل: الحجّة والدليل واحد. (التعريفات ص ٣٦).

(٢) الأمارة: ما يقتضي غلبة الظن بضرب من اعتبار العادة وغير ذلك، وليست مُوجِبَة للظن.=

اجتماع، أو مشافهة، وكل ذلك لا بد أن يظهر، ومتى اختبر أحوال الناس عرف الفرق بين ما يقع عن تواطؤ، وبين ما يقع مع فقده، لأن التواطؤ بمنزلة الاجتماع للمشاورة، وذلك لا يكون إلا عن تكرر الاجتماع، وتردّد الرأي، والخوض في الأمور، وما يقصر عن ذلك في الدرجة، لا بد من أن يظهر، حتى أن ذلك يظهر في الجمع القليل فكيف في الجمع الكثير! وهذا معلوم عند الاختبار بالاضطرار، فأما تخويف السلطان من الأمر إذا أكره عليه فالحال فيه أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل، فأما اجتماع الجماعة الكثيرة على الكذب المختلف فيه، والمتغاير، فذلك غير ممتنع، لأنه إذا لم يتعلّق بمخبر واحد حلّ محل الأفعال المختلفة، ويصير فعل الواحد منهم لا يتعلّق بفعل الآخر، ويصير الحكم فيما وقع منه معتبرًا به لا بغيره، فكما يجوز من الجماعة العظيمة أن يفعل كل واحد منها فعلًا مخالفًا لما يفعله الآخر، إما حسنًا وإما قبيحًا، لبعض الأغراض، فكذلك القول في أنواع الكذب؛ فأما إذا كان الكذب في المخبر الواحد منه صار كالفعل الواحد، فلا بد من أمر جامع وإلا لم يقع.

فإن قال: ولماذا ادّعيتم أن يكون المخبر عنه مما لا يشتبه فيه؟

قيل له: لأنه إذا كان مما يشتبه لم يمتنع في الجمع العظيم أن يظنّ أنها صادقة، لاشتباه المخبر عنه عليها، ففي الحقيقة هي كاذبة، والظنّ قد يقوم مقام العلم، فيما يدعو إلى هذا الفعل، فلا يصحّ أن يعلم صدقهم، والحال هذه، فإذا كان ما خبروا عنه مما لا يصح ذلك فيه، وعلم أن ما جمعهم عليه هو علمهم بأنه صدق، لأن الظنّ في ذلك لا يصح؛ ولهذه الجملة شرطنا أن تكون الجماعة مخبرة عن المشاهدة[1]، أو ما يجري مجراها.

= (الرسائل العشر ص ٨٥). وما يكون النظر فيه مُفضِيًا إلى غلبة الظن. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠).

(١) المشاهدة: يقول القاضي عبد الجبار: «المشاهدة هي الإدراك بالحواس في الأصل. وإنما تستعمل في الإدراك بحاسَّة البصر. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١). المراد بالمشاهدة مطلق الحضور. (شرح المقاصد ١/ ٢٢٤).

[في بيان الشروط التي يُستدلّ بها على صحة المخبر عنه]

فإن قال قائل: إن هذا الشرط ينقض قولكم: إن خبرهم يتناول مخبرًا واحدًا لأن كل واحد منهم مخبر عن مشاهدة، ومشاهدة كل واحد منهم غير مشاهدة صاحبه؟

قيل له: إن الغرض بخبرهم إثبات المشاهدة، على الحد الذي خبروا عنه، لا إثبات مشاهدتهم له، وإنما يستدلّ بالخبر على ما هو الغرض بالخبر، لأنه الذي يتناوله الخبر، دون ما عداه، فلذلك قلنا: إن المخبر عنه واحد؛ ولهذه الجملة جوّزنا في الجماعة الكثيرة أن تتفق على الكذب الواحد إذا تدينت بشبهة، أو تقليد، أو ما جرى مجراهما، كأرباب المذاهب الذين يخبرون عن مذاهبهم، فيكون السبب الواحد جامعًا لهم على الكذب الواحد، وحلّ ذلك في جواز اجتماعهم محلّ الصدق الواحد في الجماعة، إذا عرفت الواحد الصحيح بحجة لأن الشبهة[1] تنزل منزلة الحجة فيما تدعو إليه، وما تصرّف عنه، ولهذا الوجه يجوز عليهم الاتفاق في الكذب الواحد، على المشاهد إذا اشتبه عليهم، لأن مع الاشتباه يحلّ محل المذاهب التي تصح فيها الشبه.

واعلم أن المعتبر في الأخبار، بالأمر الذي هو الغرض بها، فإن كان الخبر الواقع من الجماعة عن المخبر عنه، فالعلم يقع بالمستدلّ به، وإن كان عند خبر غيرهم وقع له العلم بوقوع خبرهم، وكونه دون المخبر عنه، وربما يذكر أحدهما، والغرض هو الآخر، فيجب أن يعرف الغرض في هذا الباب، ولا يعتبر اللفظ، ومتى تميّز خبرهم عن المخبر، وخبرهم عن الخبر، فلكل واحد منهم حكم في نفسه، ولا يمتنع أن يعلم بخبر الجمع العظيم، الذي يعلم صدقهم خبر غيرهم ممن تقدّمهم، وإن لم يعلم المخبر، وعلى هذا الوجه أبطلنا القول بتواتر[2] النصارى، لأنّا نعلم بأنهم يخبرون عن خبر غيرهم، ولا

---

(١) الشُّبهة: تقدير مقدّمتين فاسدتين أو إحداهما يظنّ فيها أنهما صحيحتان مشبّهةٌ بالدلالة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). الشُّبهة ما يتصوّر بصورة الدلالة، ولا يكون كذلك. (الرسائل العشر ص ٨٥).

(٢) التواتر: هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوَّر تواطؤهم على الكذب. (التعريفات ص ٣٢).

يعلم المخبر عنه، بل يعلم كذبهم فيه، وما حلّ هذا المحل فلا بد من أن يكون الخبر في بعض الأوقات لم تتكامل شرائطه، بأن يكون من وقع منه قليل العدد، أو خبروا عن الأمر المشتبه، إلى ما يجري هذا المجرى، وعلى هذا الوجه قال شيوخنا إن خبرهم ينتهي إلى عدد قليل، ولو انتهى إلى عدد كثير لكان من باب ما يشتبه على المنظر، فلا تجب صحة الاستدلال بخبرهم، ولا يجب أن يكون ذلك قادحًا فيما يصحّ أن يستدلّ به من الأخبار، كما لا يكون قادحًا فيما يقع العلم عنده باضطرار.

[مقالة المتكلمين في المسألة]

ويجب أن ترتب الأخبار على ما ذكرناه: فإن خبّر من حاله ما ذكره عن مشاهدتهم وقع العلم بما خبروا عنه، وإن خبروا عن خبر غيرهم فالشروط التي ذكرناها قائمة في الجميع إلى أن تنتهي إلى المخبر عنه، وإن طال الزمان، وامتدّت الأعصار، صحّ أن يعلم ما خبروا عنه. وإن اختلّ ما ذكرناه من الشروط في بعض المخبرين، إما مَن يقرب أو يبعد، فليس يصح أن يعلم صحة خبرهم من جهة الاستدلال؛ وعلى هذا الوجه قال المتكلمون: لا بد من أن يتساوى حال الطرفين معًا والواسطة في الأخبار؛ وهذا إنما يجوز أن يعتبر في بعضه دون بعض، على ما فصلناه، وفيما طريقه الاستدلال[1] دون ما يعلم باضطرار؛ وقد سقط بما ذكرناه قول مَن يقول: إنكم رجعتم إلى الوجوه فيما ذكرتموه، فجوّزوا خلافه؛ لأنّا قد بيّنّا أن المعتمد على اختبار حالهم فيما علمناه باضطرار، على ما نعلم أنهم يجتمعون عليه لداعٍ ولا يجتمعون، وهذا الاعتبار عقلي فلو فسد بأنه رجوع إلى الوجود، لوجب مثله في سائر الأدلّة. وقد قال شيخنا «أبو هاشم»: إن إضافة المذاهب إلى أربابها قد تدخل في هذا الباب، إذا كان المخبرون بهذه الصفات، وقد يخرج عن ذلك بأن يرجع فيه إلى نظر من جهة الكتب، أو خبر الناقلين عنهم، وإن كان على طريق الحكاية عن الكتب، وإن كانت معلومة أنها لهم باضطرار فقد عاد الأمر إلى ما قدّمناه، وكذلك إذا

(١) الاستدلال: هو نظر القلب بعلم ما غاب عن الضرورة والحسّ. (الإنصاف ص ٢٥). هو التأمّل الذي يتضمّن ترتيب اعتقادات، أو ظنون ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١).

علمنا صحتها باستدلال وإلا فطريقة الظنّ صحيحة، فلا يجب أن نجعل الباب واحدًا.

[في إثبات أن من الأدلّة لا يصحّ أن يُستدلّ بها على ما نعلمهُ باضطرار]

واعلم أن الذي أوردناه قد دلّ على أنه إذا تكامل فيه هذه الشروط صحّ كونه دالاً على صحة المخبر عنه، وقد ثبت أن الدليل قد يكون دليلاً على الشيء، ولا يصحّ أن يستدلّ به أحدنا إذا حصل لنا العلم الضروريّ، لأن هذا الخبر في كونه دليلاً بمنزلة قول الرسول، فإذا ثبت مع أنه دليل لا يصحّ أن يستدلّ به على ما نعلمه باضطرار؛ فكذلك القول في هذا الخبر في كونه دليلاً؛ فلا يجب، إذا لم يصح أن يستدلّ به، أن لا يكون في حكم الدليل؛ لكنه على ما حكيناه يفارق سائر الأدلّة، لأنها قد يستدلّ بها على بعض الوجوه، وليس كذلك حال هذا الخبر، لأن مع العلم بشروطه لا بد من العلم الضروريّ بصحة المخبر عنه، وهو في بابه بمنزلة السمع الذي نقول إنه دلالة، ولا يصحّ أن يستدلّ به على التوحيد والعدل، لأن الوجه الذي عليه يكون دلالة، لا يعلم إلا مع العلم بالتوحيد(١) والعدل(٢)، فليس لأحد أن يقول: إذا قلتم إن العلم الضروريّ يقع عنده، فما الفائدة في تقصّي الكلام، في شروط هذا الخبر، وكونه دليلاً! فلماذا ذكر في الكتب وأفرد عن باب ما يعلم باضطرار؟ على أن الذي حكيناه عن شيخنا «أبي هاشم» لا يتضمن القطع، لأنه: إما أن نقول إنه يبعد فيما تكاملت هذه الشرائط فيه أن لا يعلم باضطرار، وربما قال إن لم يقع به العلم باضطرار صحّ أن يستدلّ به، وتوقف في ذلك، لأنه لا يمتنع أن يعلم في العدد القليل هذه الشروط، ويكون العلم الضروريّ يقع عند خبر زائد عليهم.

---

(١) التوحيد: هو الإقرار بأنه (الله تعالى) ثابت موجود، وإله واحد، فرد معبود، ليس كمثله شيء. (الإنصاف ص ٣٤). العلم بأن الله تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحدّ الذي يوصف به غيره، والإقرار بذلك إذا أمكنه (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٦).

(٢) العدل: هو وضع كل شيء موضعه. (التوحيد للماتريدي ص ٩٧). وهو الجزاء على العمل بقدر المستحقّ عليه. (أوائل المقالات ص ١٩٥). وقال القاضي عبد الجبار: إذا قيل: إنه تعالى عدلٌ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنةٌ، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢).

[في بيان أن بعض طرق الاستدلال لا تختصّ عددًا واحدًا]

واعلم أن طريقة الاستدلال في الوجه الذي ذكرناه في الأخبار لا تختصّ عددًا واحدًا، بل قد يجوز أن يعلم أن حال العشرة إذا كانوا على صفة بمنزلة حال الخمسين من غيرهم، فيما يجوز[١] ويمتنع[٢] . . . . .[٣] يبيّن ذلك أن التواطؤ قد يختلف في صحته وامتناعه في الأماكن إذا بعدت أو قربت، وبأحوال الرجال فيما يدخلون فيه، ويمتنعون، وقد يعلم أن العشرة من أهل الفضل كالطائفة العظيمة، في أن الكذب لا يتفق منها، ويخالف ذلك ما ذكرناه، مما يقع الاضطرار عنده، لأن العدد هناك على ما بيّنّاه، والصفة لا تختلف، فإذا ثبت ذلك فما الذي يمنع من أن يصحّ أن يستدلّ بخبر لا تعلم صحته باضطرار؟ فإن ذلك يلتبس فيما نعلمه من الأخبار؛ لا يوجب فساد ما قلناه.

فإن قال: هلّا ميّزتم بين الخبرين، بأن تقولوا: إذا علمنا خبرهم وشروطهم باضطرار فالعلم ضروريّ، فإذا علمنا ذلك باستدلال صحّ أن نستدلّ بخبرهم على ما أومى إلى قريب منه شيخنا «أبو هاشم» في (كتاب الأبواب[٤]) وذلك مثل أن يخبرنا النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن جماعة قد خبرت على هذا الوجه، فنستدلّ بخبرها على صحة مخبرها.

قيل له: إن شيخنا «أبا هاشم» لما ذكر ذلك قال: [إنا إذا علمنا الخبر باضطرار صحّ أن يستدلّ به أيضًا،] وهذا يمنع مما ذكرته. وأما الجواب عن سؤالك فهو: أن الذي قلته لا يبعد، لأنه لا يجوز أن يعلم خبرهم باستدلال، ويعرف المخبر عنه باضطرار، ولم يكن قصدنا فيما قدّمناه إلا ما نعلمه من الأخبار باضطرار، بأن نسمعه ونختبر أحوالهم فيه.

---

(١) الجواز: يجيء بمعنى الشك، وبمعنى صحّة كون الشيء أو كون ضدّه، وبمعنى صحّة الفعل الذي يتبعه أحكام، كصحّة الصلاة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

(٢) الامتناع: إذا حمل الوجود على الماهية، فإما أن يجب اتصافها به، أو يمتنع، أو يجوز الأمران؛ الأول وجوب، والثاني امتناع، والثالث إمكان. (اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية ص ١٧). إن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب، وإن كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع. (شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨).

(٣) بياض بالأصل.

(٤) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فإن قال: فجوّزوا أن يتميّز أحدهما من الآخر بأن تخبر جماعة عن خبر واحد، ثم جماعة عن خبر آخر، ثم كذلك أبدًا، حتى نعلم بأخبار متغايرة خبر الجماعة التي صفتها ما ذكرتم، فيصحّ أن يستدلّ بخبرهم على صحة المخبر.

قيل له: إنما كان يتم ذلك لو لم يقع العلم الضروريّ بما هذا حاله، فأما وعندنا أنه لا فرق بين العلم بخبر طائفة واحدة خبر الجماعة، أو بخبر طوائف، في أن العلم الضروريّ يقع بالمخبر إذا كان عالمًا بخبر الكلّ اضطرارًا، فلا وجه لما سألت عنه.

فإن قال: إذا كان مع تكامل هذه الشروط يصح أن يستدلّ به لو لم نعلم المخبر عنه باضطرار، فكذلك يجب فيما يعلم باضطرار، أن يصحّ فيه طريقة الاستدلال وهذا يوجب الالتباس في كل الأخبار، وأن لا يصح أن تعلموا البلدان والملوك باضطرار.

قيل له: لا يجب إذا قلنا فيما يصح كونه دلالة من الأخبار أن مخبرها يعلم باضطرار أن نقول ـ على هذا الحد ـ إن ما يعلم باضطرار قد يصحّ أن يعلم باكتساب، لأنّا نجوّز أن نعلم باضطرار عند خبر الأخير وإن كان قد سها عن خبر الأوّل، ويجوز أن نعلم بعض ما تقدّم من الخبر دون بعض، وإذا علم الجميع يجوز أن يقع له العلم مع تجويزه التواطؤ، والشبه، إلى غير ذلك. وهذا يسقط ما توهمته.

فصل في بيان صحة خبر الواحد أو الجماعة إذا ادّعى على جمع عظيم مشاهدة ما خبر عنه

[في بيان شروط صحة الاستدلال بخبر مَن يدّعي على جمعٍ كثير مشاهدة ما خبَّر عنه]

قد جرت العادة في الجمع الكثير أنه كما لا يجوز عليه الكتمان، والاتفاق على الكذب الواحد، فكذلك لا يجوز أن يدّعي عليها مشاهدة أمر عظيم على وجه الكذب فلا تكذب به، لأنّا كما نعلم أن الفتنة العظيمة إذا وقعت في الجمع العظيم لا يجوز أن تكتم ولا أن تكذب الجماعة في الخبر

عنها، فكذلك لا يجوز في الواحد أو النفر منهم أن يخبر بها، ويدّعي المشاهدة عليهم فيكذبون؛ بل المعلوم أنهم يصدقون، أو يحصل منهم ما يجري مجرى التصديق، ولذلك نعلم أنه لو كان كاذبًا فيما يدّعي عليها لما جاز أن لا ينكره كلهم أو بعضهم. وهذا على الأصل الذي بيّنّاه بيّن؛ وذلك أن الكتمان عليهم إذا امتنع على الوجه الذي قدّمناه، فكذلك الكذب، فيجب أن لا يجوز عليهم الذي يحلّ محل الكتمان والكذب، ومتى كان ما يدّعيه الواحد عليهم كذبًا فسكتوا عنه كان ذلك في حكم الكتمان والكذب، فيجب أن لا يجوز ذلك عليهم إلا لبعض الأسباب التي تجمعهم، على ما قدّمنا القول فيه؛ ولا فرق بين أن يكون المدّعى عليهم مشاهدة ما خبر عنه واحدًا أو جماعة، وإنما الذي يجب اشتراط الجمع العظيم فيه مَن يدّعي عليهم، ولا بد من أن يشترط في ذلك ما قدّمناه من امتناع التواطؤ، أو ما يقوم مقامه من الأسباب الجامعة، ولا بد أيضًا من أن يشترط انتقاء اللبس والشبهة، فيما ادّعاه عليهم، لأنه قد يجوز أن يدّعي عليهم مشاهدة شيء يدخل اللبس في مثله، فمتى تكاملت هذه الشروط فالاستدلال على صحة هذا الخبر صحيح، كما يصحّ فيما قدّمنا من خبر الجمع العظيم، والذي ذكرناه من أنّا لا نقطع أن الاستدلال به يصح، لتجويزنا أن يقع العلم الضروريّ بخبرهم أو بقطعنا على ذلك لا يمكن في هذا الفصل، لأن المدّعي واحد أو جماعة قليلة، والمدّعى عليهم غير مخبرين، وإنما كفّوا عن النكير، والعلم الضروريّ في مثل ذلك لا يقع فلا بد من صحة الاستدلال به. وهذا الوجه ذكره شيخنا «أبو علي»، ولم يذكر الوجه الآخر، إلا في بعض المواضع؛ وليس الذي ذكرناه من جنس ما يقوله، من أن سكوت الساكت لا يدلّ على أن القول الظاهر الذي سكت عنه صواب، ولا حق، ولا أنه راضٍ به، حتى يقترن إلى سكوتهم بعض الوجوه، التي تذكر في هذا الباب. لأنّا إنما نقول ذلك في باب المذاهب، وفيما يكون الإجماع[1] فيه حجة[2]؛ وما شاكل ذلك، وما قلناه الآن هو ما طريقه

(١) الإجماع: من أجْمَع يُجْمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم اجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حِجِّيَّته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٧ من هذا الجزء.

المشاهدة، إذا كانت الصورة ما ذكرناه، فليس لأحد أن يعترض بذلك، والأولى أن لا يفترق الحال بين أن يدّعي عليهم المشاهدة، أو يدّعي عليهم المعرفة الضروريّة بأمر جليّ؛ وهذا كما نقوله: أنه لا يجوز على الجماعة أن تجحد ما تعلمه، ولا تفصل بين معرفة من معرفة، من طريق الضرورة[١] أو الاكتساب، وإن كان المذكور في الكتب الضروريّ، لكنّا إذا علمنا أن المكتسب فيه كالضروريّ فالحال واحدة؛ وكذلك القول فيما ذكرناه الآن، لكن ما طريقه الاستدلال لا يدخل في ذلك، لأن دليلهم دليلنا، فلا وجه للرجوع إلى خبرهم، ولأن ذلك مما يجوز أن تقع فيه الشبهة ويعتقد من غير حجة؛ فأما الضروريّ فمباين لما ذكرناه.

[في بيان أن الرسول كالجمع العظيم في الحجة، فيما يخبر به]

فإن قال: لو ادّعى الواحد أو النفر مشاهدة شيء على الرسول عليه السلام فكفّ عن تكذيبهم، أيصحّ أن نستدلّ بذلك على صدقهم؟

قيل له: إذا ثبت بالدليل أنه عليه السلام حجة كالجمع العظيم فيما يخبر به لم يمتنع أن يكون ذلك دلالة على صدق مَن يدّعي عليه المشاهدة، لأنّا نعلم أنه لو كان كاذبًا لكذبه أو دلّ علي كذبه بعض الوجوه، هذا إذا كان ذلك من الباب الذي يجب أن يبيّنه أو ما يقتضي منه التنفير إذا كفّ عن تكذيبه، أو تقع به تهمة، فأمّا إذا لم تكن الحال هذه لم يمتنع أن يفارق حاله حال الجمع العظيم، فيما ذكره السائل، ولذلك نقول في الجماعة إذا ادّعى عليها المشاهدة أن ذلك إنما يدلّ إذا كان في إظهار تلك المشاهدة غرض، وصار اعتبار الغرض منهم بمنزلة ما اعتبرناه في الرسول عليه السلام، من كون ذلك الشيء متصلًا بما له تعلّق، إما بأن يجب بيانه، أو يلحق فيه تنفير وتهمة، على ما تقدّم القول.

---

(١) الضرورة: يقول القاضي عبد الجبار: في أصل اللغة هي الإلجاء. وفي العُرْف إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قِبَلنا؛ بشرط أن يكون جنسه داخلًا تحت مقدورنا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فيرى أن الضرورة كل فعل لا يمكن التخلّص منه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

فصل في بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الأفعال وما لا يجوز وذكر السبب في ذلك

[في بيان ما يجوز وما لا يجوز من أفعال الجماعة]

اعلم أن شيخنا: «أبا هاشم» رحمه الله قد ذكر في مجموع ما يحتاج إليه في هذا الباب متفرّقًا في نقض (الفريد) وغيره، فقال أبو هاشم: إن الجماعة الكبيرة لا يجوز عليها التواطؤ إذا كانت متباعدة الدار، لأن ذلك لا يقع إلا مع مراسلة، أو مكاتبة أو لقاء، وذلك يتعذّر فيهم إذا كثروا؛ وذكر أنه لا حدّ في كثرتهم، وإنما يرجع فيه إلى الجملة دون التحديد، وذكر أن العلم، من الجماعة الكبيرة بأن التواطؤ لا يجوز عليها، على ما يعلمون أنه كذب، ضروريّ؛ قال: والعلم بأن الكذب لا يتفق منهم، يمكن أن يكون على استدلال، وإن كان العلم بأنه لم يتفق منهم ذلك فيما مضى في أزمان معروفة علم اضطرار. قال: والخديعة والحيلة يتعذّر في الجماعة الكثيرة أن يتفق عليها، وهذا أبين في التعذّر من الكذب والتواطؤ عليها، ولا يجوز على الجماعة الكثيرة أن تكتم ما تعرفه وإن جاز ذلك في النفر القليل. قال: والعلم بذلك يحصل بالعادة(١)، وإنما سمّى شيوخنا كتمانًا إذا كان تركًا(٢)، فالإخبار عن نفع أو دفع ضرر، فأما إذا كان تركًا لنقل ما لا يحتاج إليه لم يوصف بذلك، وإذا سأل العدو جماعة كبيرة عن مالهم فكتموه، فذلك إنما يجوز لأن كل واحد منهم يكتم شيئًا لم يكتمه صاحبه، لأنه إذا لم يقف عليه لم يجب أن يكون كاتمًا له، ويفارق اجتماع الناس على كتمان خبر شائع من جهة غيرهم، ومتى صار الشيء في حدٍّ لا تذكر نظائره لبعد العهد به فليس ينكر ترك نقله، ولا يعدّ ذلك كتمانًا، ولو أن الخبر أتى بأنه لا يزال الناس

---

(١) العادة: عَوْد الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

(٢) الترك: ما ابتدأ بالقدرة بدلًا من ضدّ له. يصحّ ابتداؤه على هذا الوجه. (الذخيرة في علم الكلام ص ٢٨٧). عبارة عن البقاء على العدم الأصلي. (الأربعين في أصول الدين ص ١٢٥). ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئًا ويبقى الأمر على العدم الأصلي. (أصول الدين للرازي ص ٩٠).

متمسكين بشريعة النبيّ صلّى الله عليه إلى حال النفخة لجاز أن يترك الناس التمسك بها فيدرس ذكرها كما درست أخبار الأنبياء المتقدمين عليهم السلام؛ فأما كلام عيسى عليه السلام في المهد، فالأغلب عندنا أن النصارى[١] نقلته، وإن كان لا يبعد حدوث ذلك بمحضر نفر قليل، فكتموه ولم ينقلوه، وفارق ذلك أخبار إحياء الموتى الذي نقله الجمع العظيم، ولا يجوز أن تكتم الجماعة الشيء الذي تذيع نظائره للتواطؤ أو ما يجري مجراه، لأن أهل البصرة[٢] لا يجوز أن يكتموا جامعهم مَن يسأل عنه؛ فأما اجتماع اليهود[٣] والنصارى على قتل المسيح للشبهة التي دخلت عليهم فغير ممتنع، كما لا يمتنع اجتماع الخلق العظيم على المذاهب للشبهة.

[في الاستدلال على جواز وعدم جواز، الفعل من الجماعة]

قال أبو هاشم: والعلم بأن الناس جميعًا لا يضعون أيديهم على رؤوسهم في وقت واحد ولا يشوّهون بنفوسهم، وأن مثل هذا لا يتفق، هو علم اضطرار، من حيث يعلم امتناع ذلك في العادة، من غير أن يجعلوا العادة دلالة على أنه لا يقع، بل نقول: إن بالعادة نضطر إلى أن مثل هذا لا يتفق هو علم اضطرار من حيث نعلم امتناع ذلك في العادة، من غير أن لا يقع، وإنما يمتنع من اجتماع الجمع العظيم على الكذب الواحد إذا علموا بأنه كذب، فأما أن يكذبوا فيما يشتبه عليهم فغير ممتنع؛ والجماعة العظيمة، وإن كانت قادرة على الكذب الواحد، فلا يقع منهم، كما لا يقع من العاقل التشويه بنفسه؛ فأما الصدق فقد يقع من الجماعة وإن لم يتواطئوا عليه، ويجوز اجتماع الجماعة

---

(١) نسبة إلى الناصرة وهي مدينة في الجليل، وفيها نشأ المسيح ولُقِّب بيسوع الناصري، والنصارى جماعة أقرّوا رسوليَّة بولس وأُلوهيَّة المسيح. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. الحفني ص ٨٧٧، ٨٧٨).

(٢) مدينة في العراق، اختطّها عُتبَة بن غزوان في سنة ١٦ هـ، كانت من أهم المراكز الإسلامية في التجارة، ومقصد القوافل. وكان معظم سكانها من ربيعة ومضر. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٥١٧).

(٣) شعبٌ من الساميين، كتابهم المقدّس هو التوراة، وهم أتباع النبي إبراهيم، وإسحٰق، ويعقوب الملقَّب بإسرائيل، كان أكثرهم يسكن المدينة وضواحيها عند ظهور الإسلام. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١١٦).

على الباطل إذا لم تعلمه باطلًا لشبهة، ويخبر عنه بالكذب إذا اعتقدته صدقًا، وإنما لا يجوز ذلك فيما تعلمه كذبًا، ولا يجوز على الجماعة أن يأكل بعضهم في وقت أكل الآخر ولا سبب لجمعهم، وليس لتعذّر ذلك وجه أكثر من أنا نعلم أن مثل هذا لا يقع، كما نعلم أن القبيح[1] لا يقع من العالم الغني، من غير أن يجعل علمه وعناه علّة، ولا ينكر أن تكذب الجماعة في التماس المنافع، إذا اختلف الكذب، وإنما ينكر أن تجتمع على الكذب الواحد، والنقل يقارب الكذب في أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة إلا عن تواطؤ، إذا كان المنقول واحدًا، فأما إذا تغاير المنقول فلا يجب ذلك، وكل ما وقع من الواحد الشبهة فاشتركت الجماعة في تلك الشبهة فجائز وقوعه منها، ولا يجوز أن يؤمن جميع الكفّار في يوم واحد، حتى يتفق إيمان مَن هو في المشرق والمغرب في يوم واحد، لأنّا قد علمنا أن هذا لا يتفق كما لا يتفق أن يأكلوا في وقت واحد، وذلك يوجب قبح أمرهم، لأن كونه من كل واحد منهم صحيح، وليس بمحال، ولا يجوز من الجماعة الكثيرة الصدق في الخبر الواحد، في الحال الواحدة، من غير مواطأة وإنما يجوز ذلك منهم حالًا بعد حال، والوعيد من أمير أو خليفة في أنه يجمع الجماعة على الفعل يقوم مقام التواطؤ، وكذلك مطالبة السلطان للرعيّة بالطاعة في بعض الأمور، ولا ينكر اجتماع الجماعة على قطع الطريق بعد التراسل والتواعد، وإن كان متى وقع ذلك فيه وفي الخبر لم ينكتم، والجماعة من اللصوص يدفع كل واحد منهم عن نفسه، بإنكار ما فعله للمضرة فلذلك يجوز أن يتفقوا عليه، ومخبر كل واحد غير مخبر الآخر، وما كان من الأمور الظاهرة فالنقل فيه يكثر بحسب وقوعه وظهوره، وما كان لتغيّر الحاجة إليه لشهرته فليس يجب نقله، إذا لم يحتج إليه، وإن وجب نقله عند الحاجة.

[في بيان الدواعي المؤدية للاجتماع على الأفعال]

واعلم أن المعتبر في هذا الباب تأمل حال الدواعي والأسباب، فإن كانت الجماعة فيه كالواحد، فكما يجب وقوعه من الواحد فكذلك من

---

(١) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذّمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

الجماعة؛ وإن كانت مفارقة للواحد في ذلك، والواجب أن ننظر في وجه المفارقة، فإن اقتضى وقوع الفعل من الجميع، وإن تغايرت الأوقات، حكم به، وإن لم يقتض ذلك جاز أن يفترقوا فيه، كما جاز أن يجتمعوا عليه، إلا أن يكون هناك مانع من اجتماعهم، فيجب القضاء بوجوب افتراقهم فيه، فيكون السبب بالضدّ مما قدّمناه، لأن ما يقتضي افتراقهم كالمضاد لما يقتضي اجتماعهم؛ وقد علمنا أن مَن أوكد الأسباب الجامعة لهم، الحاجة، وينقسم إلى أقسام:

فمنها: اجتماعهم على الشهوة[١] للأمر الواحد والأمور، فإن ذلك يقتضي اتفاقها على تناوله وإذا لم يكن مانع حكم به، لكنّا نعلم بأنه لا يتفق منها أن تتناول ذلك في حال واحد إلا لأمر زائد على الشهوة، فإن حصل ذلك الأمر الزائد اتفقت على الفعل في حال واحد، أو في مكان واحد، وإلا لم يجب ذلك؛ وأما اتفاقهم على أن يكونوا فاعلين للأفعال المختلفة، على اختلاف أجناس الأفعال فغير ممتنع، وذلك مما لا يجب بيان علّته، لأن الأصل في باب الجماعة، وإنما يحتاج أن يذكر إن تذكر السبب الذي يقتضي اجتماعهم على الفعل، إما في حال أو أحوال.

ومنها: المواطأة لأنها إذا تواطت على أمر مخصوص تفعله فلا بد أن من أن تكون عالمة بأن ذلك الأمر ينفعها، أو تزول به المضرة ويعلموا أن ذلك إنما يتم بالإجماع، لأن ما يتم بالانفراد لا حاجة بهم إلا التواطؤ عليه، وغلبة الظنّ في ذلك تقوم مقام العلم، فإذا صح ذلك لم يمتنع اجتماعهم عليه، ثم ننظر، فإن كانت البغية تحصل في اجتماعهم عليه في أحوال لم يجب أن يجتمعوا عليه في حالة واحدة.

وإن كانت لا تحصل إلا إذا اجتمعوا عليه في حال واحدة وجب ذلك فيهم؛ وربما اقتضت المواطأة أن لا يجتمعوا عليه في حالة واحدة، فيجب ذلك، لأن السبب الجامع لهم إذا كان مواطأة، فبحسبها يجب أن يجتمعوا على ذلك الفعل.

(١) الشهوة: تَوَقان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللَّذَّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

ومنها: أن يكون الجامع لهم خوف سلطان لأنهم يدفعون بذلك المضرة عن أنفسهم؛ ثم يجب أن ننظر، فإن اقتضى وعيده، وتهديده، والوجه الذي يخاف عليهم من اجتماعهم على الفعل، أو القول في حالة واحدة وجب، أو في مكان واحد وجب، أو في أحوال وجب؛ لأن الذي لأجله يجتمعون على الفعل إذا كان الخوف فبحسبه يجب أن يكون اجتماعهم.

ومنها: أن يكون الجامع لهم على ذلك دفع المضرة الراجعة إلى أحوالهم كالجوع الشديد، والعطش الشديد، أو الخوف الشديد من عدوّ، فكل ذلك يوجب اجتماعهم على الفعل، الذي يقتضي دفع ذلك وتوقيه، ولسنا نحتاج أن نذكر في ذلك السبب الحاصل، في كل واحد من الجماعة، لأن ما له يفعل أو يترك، إذا كان قائمًا في كل واحد منهم، فلا بد من أن يجتمعوا على الفعل أو الترك، لأن جميعهم هو كل واحد منهم، فما يجب في كل واحد منهم، واجب في الجماعة؛ وإنما يذكر في هذا الباب ما يخصّ الجماعة، ولا يتعلّق بكل واحد منهم، ولأن ذلك يدخل في جملته أن تجتمع الجماعة على مجانبة القبيح الذي تعلم قبحه واستغناها عنه، إلى ما شاكل ذلك من نحو التشويه بالنفس، مع معرفة كل واحد منهم، بما عليه فيه من المضرة، أو النقص والهجنة، وأحد ما تجتمع الجماعة العظيمة على الفعل التديّن بالشيء على طريق المعرفة، فتكون الحجة جامعة لها، وعلى هذا الوجه يجتمع الجمع العظيم في أداء الحج والمناسك وأداء صلاة الجمعة، والحال واحدة، لأن الحجة أوجبت الاجتماع في الوقت الواحد، وربما اجتمع على ذلك في أوقات، نحو اجتماعهم على أداء صلاة الظهر في جماعة، في جملة ما جعل وقتًا له، ولا يجب أن يقع ذلك منهم في الوقت الواحد، كما يجب ذلك في صلاة الجمعة، لأنه إذا كان السبب الجامع لهذا التديّن، فبحسبه يجب ذلك، وربما أوجب التديّن الافتراق دون الاجتماع، فيكون ذلك هو الواجب؛ وأحد ما يجمعهم على ذلك الشبهة، التي تتصوّر بصورة الحجة، فيتديّن لأجلها، وهذا كاجتماع اليهود على ترك التصرّف المخصوص يوم السبت، واجتماع النصارى على ما يتعاطى في المكان المخصوص، وكذلك القول في سائر المخالفين، الذين قد اتفقوا في التديّن ببعض المذاهب عن شبهة، فإنهم يعتقدون ويظهرون، إما فعلًا وإما قولًا، على

الوجه الذي يقتضي تدينهم، وقد بيّنّا من قبل اجتماع الجماعة على الصدق الواحد، وأنه إنما صحّ لأنه بمنزلة ما لها فيه نفع، على ما بيّنّاه، في إظهار ما يدلّ على المعرفة، وفي تعريف الغير. فلذلك صحّ اتفاقها عليه، وامتنع اتفاقها على الكذب، وقد بيّنّا أنه كالمتعذر فيما نعرفه من العادات، كما أنه يتعذّر أن يجتمعوا على الأكل في وقت واحد، إذا لم يكن هناك سبب جامع، كالمواطأة أو ما يقوم مقامها.

[في بيان المواقع المؤدية إلى عدم الاجتماع على الفعل]

واعلم أن الداعي[١] إذا انتفى عن الجماعة الكثيرة، أو ما يقوم مقام الداعي، إلى أن يتفقوا على بعض الأفعال، فالواجب أن ننظر، فإن حصل هناك صارف عن اتفاقهم في حالة واحدة وجب القضاء به، لأن هذا الصارف في أنه يقتضي المنع من اجتماعهم على ذلك الفعل، بمنزلة الداعي الذي يقتضي اجتماعهم على الفعل في وقت واحد، وأوقات؛ على ما قدّمنا القول فيه، وهذا واضح، لا شبهة فيه، فأما إذا لم يمكن أن يبيّن حصول داعٍ صارف[٢] لهم عن الاجتماع في الفعل الواحد فالواجب أن يرجع في امتناعٍ ذلك إلى العادة، من غير تعليل يذكر في هذا الباب لأن المتعالم الذي لا شبهة فيه: أن العلل لا تدخل في الأفعال والتروك، سواء اختصّت بقادر واحد، أو بجماعة، وإنما يصح أن يذكر فيه الداعي، أو ما يقدر تقدير العلل من حيث علمنا بالدليل أنه يقتضي اختيار الأفعال أو التروك، فأما إذا لم تكن الإشارة إلى الداعي في ذلك، فالواجب أن يعتمد على ما يحصل لنا من العلم بالعادة، دون ذكر سبب أو تعليل، لأن ذكر ذلك لا يصح، والمعلوم خلافه؛ وعلى هذا الوجه قال شيخنا «أبو هاشم» في كثير من كتبه: إنه لا علّة فيه

---

(١) الدَّاعي: يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصِّل الكلام عن الدَّاعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/ ٥٧ (هذه الطبعة)).

(٢) الصَّارف: ما لأجله يمتنع القادر من الفعل على بعض الوجوه. وقد يقال: هو العلم أو الظن أو الاعتقاد بكون الفعل قبيحًا. وفي حق الباري يقال: هو العلم بكون الفعل قبيحًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٤). ما له ولأجله لا يختار الفاعل الفعل. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

يمكن ذكرها، لأنّا نعلم أن كل واحد من الجماعة يقدر على أن يأكل في وقت واحد، كما يقدر تعالىٰ، على خلق الشهوة في وقت واحد، ومع ذلك فقد علمنا أن ذلك لا يتفق منهم تمييز علّة معتبرة؛ ولذلك نعلم أنه لا يتفق منهم أن ينطقوا في حالة، أو يسكتوا في حالة واحدة، وإن كان يمكن أن يقال في ذلك: إن هذه الأمور مما لا يتفق فيها الغرض مع سلامة الأحوال، فلذلك لم يجب اتفاقهم في حالة واحدة عليه، فيكون العلم بامتناع اتفاقهم كالتابع للعلم بامتناع اتفاقهم على الدواعي والغرض في هذا الباب، ولذلك متى تغيّر أحد العلمين تغيّر الآخر بتغيّره، ولما كان مع علمهم بالمخبر عنه لا يقع الكذب منهم إلا لغرض لا يتعلّق بالقدرة والشهوة، وكان ذلك لا يصح أن يتفق في الجمع العظيم، وهذه حالهم، لم يجز أن يتفقوا على الكذب الواحد؛ ولما كان لا يمتنع في الكذب في الجمع الكثير أن يحصل لكل واحد منهم الغرض، أو كل نفر الغرض الداعي إليه لم يمتنع ذلك فيهم، ولما كان معرفتهم بالمخبر عنه لهم، تقتضي اتفاق غرضهم في الإخبار عنه على وجه الصدق، لم يمتنع أن يتفقوا عليه، وهذا كما تقول في الجماعة المنعم عليها إنه لا يمتنع اتفاقهم على شكر النعم التي تعمهم، فأما إذا لم يكن الأمر كذلك فبعيد أن تجتمع على شكر مَن لا نعمة له، لبعض الأغراض، مع سلامة الأحوال، وإن كان ذلك جائزًا على الواحد، فأما إذا حصل هناك خوف، أو ما يجري مجراه فقد يتفقون على ذلك دفعًا للمضرة، وقد دخل في جملة ما قدّمناه، وجُوّز اتفاق الجماعة على الشيء إذا اجتمعت في سبب الإلجاء[1]، لأن ذلك إذا وجب في كل واحد وجب في الجماعة، على ما قدّمنا القول فيه.

---

(١) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذّمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٣٣٣/٤؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ١٣٢).

[في بيان أسباب نقل الأخبار أو عدم نقلها]

واعلم أن العالم بالشيء ربما كتمه إذا اعتقد أنه يصير ذلك مختصًّا بفضيلة حتى يكون ذلك الفضل كالمقصور عليه، ولذلك ربما يخلّ كثير من أهل العلم بإظهار ما علمه إذا اعتقد ذلك؛ وربما يعتقد أن الفضل في إظهاره، فيدعوه إلى الإظهار، فما هذا حاله يتردد بين هذين الداعيين؛ فأما إذا كان ما علمه قد اشتهر، وظهر، حتى خرج من أن يكون له فيه اختصاص، فلا داعي يحمل إلى كتمه، بل الدواعي أجمع توجه إلى إظهاره؛ فإذا صح ذلك ثبت ما قاله شيوخنا، من أن اشتهار الشيء، وظهوره، أحد ما يدعو إلى نقله، لأنه لا يحصل في كتمانه شيء من الدواعي، بل تتوفر الدواعي إلى إظهاره. وقد علمنا أن الدواعي في هذا الباب تضعف عن الأيام والأوقات، لأن من حقّها أن يؤثر فيها طول العهد، وكثرة التكرر، فلا يمتنع، وإن كان حال الخبر ما ذكرناه، أن تضعف، بعد عهد طويل، الدواعي إلى نقله، بتغيّر الحال فيه؛ وكذلك القول في الحاجة إذا دعت إلى النقل أنه لا يمتنع أن تتغير، فتضعف بعد قوة، أو تزول بعد ثبات، فليس لأحد أن يجعل حكم الأوقات في ذلك متفقًا غير مختلف؛ وإنما يجب أن يحكم باتفاقها إذا كان حال الدواعي لا يختلف فيه، وفي أمثاله، فبهذه الجملة لا يجب فيما قرب عهده أن يجري مجرى ما بعد العهد فيه؛ وكل ذلك إنما يجب إذا لم يكن الداعي إلى النقل ما يرجع إلى الدين، فأما إذا كان ذلك مما يتصل بالدين فالواجب أن لا يتغيّر ما دام التكليف[١] قائمًا في ذلك الوجه، ومتى كان الحادث الذي تقوى الدواعي إلى نقله بحضرة الجمع العظيم، ونقلوه، استمرّ ذلك على الأوقات، في أن المنقول إليه يقوم مقام الناقل في المعرفة، فأما إذا كان الحادث بحضرة النفر اليسير، فالمنقول إليه لما لم يقم مقام الناقل في المعرفة، لم يمتنع أن يضعف النقل فيه، وقد يجوز أن يقوى النقل ثانيًا، إذا كان مما يتعلّق بالديانات عن شبهة أو

---

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»؛ و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدٍّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

حجة، كما نقوله في تواتر النصارى؛ ولهذه الجملة أوجبنا العلم بمعجزات نبيّنا عليه السلام، والعلم بنقل شريعته أبدًا، من حيث هو من التكليف، الذي لا يتعرّى من معرفة هذه الشريعة، فأما معجزات سائر الأنبياء عليهم السلام فإن حصلت في الظهور بحيث تقوى الدواعي إلى نقلها وجب نقلها وإلا فالمعرفة بها إنما تكون من جهة السمع.

واعلم أن أحد ما يضعف الداعي إلى النقل كثرة وقوع الشيء، لأنه متى صار كذلك، خرج من أن يكون للعارف به اختصاص يقتضي نقل ما علمه، وإنما يجب نقل ما حلّ هذا المحل إذا كان فيه هذا الوجه من الاختصاص، فلهذا تجد الفتنة إذا وقعت في الجامع يكثر نقلها، وتنقل، فإذا دامت الفتنة وكثرت ضعف فيها النقل، لخروجه مع الكثرة عن الحد الذي يكون عليه مع القلّة؛ وكذلك القول فيما تدعو إلى نقله الحاجة في الدين، لأنه إذا أغنى غيره عنه لم يمتنع أن يضعف النقل فيه، لأن الغرض في نقله إذا كان التعريف بهذا النقل وحصل التعريف بغيره فلا بد من أن يضعف وجه النقل فيه، ولهذه الجملة قلنا: إن نقل سائر معجزات الرسول صلّى الله عليه لا يجب أن تقوى الدواعي إليه، لأن نقل القرآن قد أغنى عنه، من حيث يختصّ نقله، بما لا يجوز أن يحصل في سائر المعجزات، لأن القرآن في حكم الباقي الدائم المشار إليه، وليس كذلك ما عداه، فإذا ظهر أمره، مع الصفة التي ذكرناها فالغني عن غيره من المعجزات واقع؛ فإن حصل في بعضها ما يدعو إلى النقل وجب نقله، وإلا فالنقل غير واجب.

[في بيان فائدة الاختبار]

واعلم أنه لا يمتنع أن يعلم بالاختبار مقاصد المخاطبين باضطرار، ولولا الاختبار المتقدم لم يعلم ذلك حتى يختلف الحال في هذه المعرفة بحسب طريقه الاختبار، وما يمكن فيه وما لا يمكن، لأن العربي يعرف مقاصد العربي بالاختبار؛ ولهذا نرى العرب تعرف من مقاصد العرب ما لا تعرفه من مقاصد العجم، لما لم يكن فيه من الاختبار ما أمكنه في العرب، ولذلك يعرف الأخرس بالإشارة من حال صاحبه ما لا يعرفه غيره، لأنه قد اختبر من ذلك ما

لم يختبره غيره؛ والوالدة ربما عرفت من أغراض الصبي الصغير عمّا لا يفهم من القول ما لا يعرفه غيرها لفضل اختبارها. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يعرف بالاختبار من حال الواحد والجماعة ما يقع وما لا يقع، وما يمتنع وما لا يمتنع، ويكون هذا العلم مما يحصل باضطرار، على طريقة العادة، لأنه مباين للعلوم الحاصلة ببديهة العقل، الذي لا يجوز اختلاف أحوال العقلاء فيه، من حيث كان هذا العلم يفتقر إلى الاختبار، الذي قد تفترق أحوالهم فيه، على الوجه الذي قد بيّنّاه، ومتى لم يقل ذلك أدّى إلى أن يجوز على مَن تعرف حاله كل أمر يقدر عليه، وقد علمنا باضطرار خلاف ذلك، لأن مَن نعرفه بالاختبار أنه من أهل الرأي والحزم والعقل، وجرّبناه على طول الوقت، لا يجوز عليه مع سلامة الحال أن يشوّه بنفسه، وأن يقدم على الأمور المستخفة، وإن كان قادرًا عليه؛ وإن كنا نجوّز ذلك على مَن لا نعرف ذلك من حاله، وتصير معرفتنا عند الاختبار لحال الغير مثل معرفتنا بحالنا فيما نعرف ونعلم أنّا لا نختاره، أو لا نختاره مع سلامة الحال، ولولا أن ذلك كذلك لجوّزنا على أهل الفضل أن يسلكوا طريقة أهل النقص، في قطع الطريق، وسائر وجوه الفساد، والعلم بأن ذلك ممتنع والحال سليمة، يجري مجرى كمال العقل، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع إذا اختبرنا أحوال الجماعة أن نعرف فيما يمتنع منهم وما لا يمتنع، مثل ما نعرفه من حال الواحد اختبرنا حاله، وليس لأحد أن ينكر ما قلناه: من أن العلم بذلك ضروريّ عند الاختبار، فإذا علمنا بالاختبار حال جماعة مخصوصة، لم يمتنع أن نعلم أن غيرها بمنزلتها. باليسير من التأمل، كما لا يمتنع أن نعلم أن حالهم في المستقبل كحالهم في الأوقات الماضية، باليسير من التأمل، وهذه طريقة معروفة لا يجحدها مَن يعرف أحوال نفسه، وأحوال غيره؛ وعلى هذا الوجه نعلم أن لا يتفق من الواحد أن يصدق فيما لا يعلمه من الأمور الكثيرة، لأنّا بالتجربة نعلم أنه لا يصدق فيما يخبر عنّا؛ ثم كذلك حالًا بعد حال، فنعلم أن امتناعه بمنزلة امتناع الفعل المحكم على القادر الذي ليس بعالم، وإن كنّا في هذا الباب لا نحتاج إلى الاختبار الطويل، كما نحتاج فيما ذكرناه من الأخبار؛ وكل ذلك بين عند التأمل. وهذه الجملة نافعة لمَن تدبرها، لأنها كالأصول في الأخبار؛ وقد أوردنا ما يحتمله هذا الموضع، وأنت تجد شرح ذلك فيما يجب شرحه من بعد إن شاء الله.

فصل فيما يعلم بطلانه من الأخبار وما يتصل بذلك

[في بيان العِلم بصدق الخبر وبطلانه]

اعلم أن الخبر لا يمكن أن يعرف به بطلانه كما يمكن أن تعرف به صحته، إما باضطرار أو باستدلال، على ما بيّنّاه، لأنه إن عرف به بطلانه وهو صدق لم يصح؛ وإن علم به بطلانه وهو كذب فالعلم بأنه كذب لا يحصل به، لأنه لا يجوز أن يكون طريقًا للعلم بأنه كذب، لأنه إنما يكون طريقًا للعلم المطابق له، وذلك لا يتأتى في الكذب، فلا بد من أن يعلم أن مخبره ليس على ما هو به، ويمكن أن يعلم أن مخبره ليس على ما هو به، في بعض الأخبار، ضرورة وفي بعضها باستدلال: إما عقليّ أو سمعيّ، وطريقة الاستدلالي العقليّ قد تختلف، وإن علمنا باضطرار أن مخبره على ما ليس من جهة الاستدلال العقليّ أو السمعيّ علمنا بطلانه من جهة الاستدلال.

فإن قال: وإذا جوّزتم فيما يعلم من الخبر بأمر متقدم أنه صدق، أن يكون المخبر كاذبًا إذا أخبر بأنه شاهد وعلم فجوّزوا فيما يعلم بأمر متقدم أنه كذب، أن يكون صدقًا على بعض الوجوه.

قيل له: إن الحال مفترقة فيهما، لأن المخبر إذا أخبر عن الشيء، وعن أنه شاهده وعلمه يصير في حكم المخبر عن أمرين، فلا يجب إذا علمنا في المخبر عنه ما يقتضي كون خبره صدقًا أن نحكم بأنه صدق، في أنه شاهد وعلم، لأن الشيء قد يكون ثابتًا على ما يقتضيه خبره، وهو غير عالم به؛ ولا مشاهد له، وليس كذلك الحال في الكذب، لأنه إذا كان كاذبًا فيما أخبر عنه لم يجب أن يكون صادقًا في أنه علمه أو شاهده، فلذلك وجب القضاء بكون خبره كذبًا، على كل وجه، فلو علمنا أن النصارى قاصدة إلى أن تخبر عن أن الواحد ثلاثة لعلمنا كذبها باضطرار، فإذا علمنا في الكلابية[1]

(١) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِفَ عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٣٧٧ و٤٢٩).

أنها مخبرة عن إثبات الله تعالىٰ عالمًا بعلم، علم كذبها باستدلال، فإذا خبرت بأنه ليس بموجود ولا معدوم على الحقيقة، علمنا كذبها من جهة الاضطرار؛ فكذلك القول في الحدوث[١] والعدم[٢] إلا أن يكون مخبره عن ذلك على طريقة الجهل بالأسماء، فأمّا ما يخبر به المجتهدون فلا يجب كونه كذبًا، إذا أخبروا على صحة، لأن كل واحد منهم مخبر عن ظنّه، أو عن وجوب الشيء عليه وعلى مَن قلّده وقيل قوله، وذلك يوجب أن خبرهم عن المذاهب لا يتناقض، ولا يختلف؛ ولهذه الجملة قلنا إن أحدهم إذا أخبر بخلاف ذلك لكاد يخرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد، لأنه ممن يدلّ من نفسه على أنه غير عالم بطريقة الاجتهاد[٣]. ولهذه الجملة حرّمنا على المفتي أن يقول إن الشيء حرام أو حلال مطلق، وقلنا: إنه لا بد من أن يقول: إنه حرام عليك إن كان اجتهادك كاجتهادي، وقبلت قولي؛ ومتى كان الإطلاق على هذا لم يكن كذبًا على وجه من الوجوه. وقد بيّنّا في أصول الفقه[٤]: أن الخبر عما طريقه العلم يخالف هذا الباب، لأنه يتناول مخبرًا مخصوصًا، فلا يجوز أن يكون كل واحد، من ذينك الخبرين صدقًا غير أو نقيضه صدقًا، بل لا بد من كون أحدهما كذبًا؛ وكذلك الأمر إذا تناول الأمور الكثيرة على هذه الطريقة؛ وهذا بيّن؛ وقد شرح ذلك بأبلغ من هذا في هذا الموضع.

---

(١) الحدوث: القِدَم هو عدم كون الوجود مسبوقًا بالعدم. والعدم هو كون الوجود مسبوقًا له. (شرح العبارات ص ٢٣٧). إن الحدوث عبارة عن معلومين: أحدهما وجود، والثاني عدم. إن الحدوث يُنبِيء عن وجود مخصوص. (الشامل في أصول الدين ص ٣٦). إن الشيء إذا كان معدومًا ثم صار موجودًا، فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث. (الأربعين في أصول الدين ص ١٨٥).

(٢) العدم: انتفاء محض. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٢٢). وهو نفي محض، وسلب صرف فيمتنع أن تكون علّة ومعلولًا. (الأربعين في أصول الدين ص ١٩٢).

(٣) الاجتهاد: لغة من اجْتَهد يَجْتَهد اجتهادًا فهو مجتهد، والاجتهاد هو بذل الجهد والوسْع. واصطلاحًا هو استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، ويُسمى مَن يستنبطها مجتهدًا. (القاموس الفقهي ص ٩ و١٠).

(٤) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فصل فيما يعلم انتفاء المخبر عنه، أو يترك نقله على طريقة مخصوصة

[في بيان أن انتفاء الخبر عن أمر يُوجب انتفاء الأمر ذاته]

كل أمر لو كان لوجب أن ينقل نقلًا يضطرّ إلى معرفته لا محالة، فانتفاء نقله يعلم به انتفاؤه، ويحلّ ذلك محلّ علمنا بانتفاء المدرك إذا كان لو كان حاضرًا لوجب أن ندركه؛ وعلى هذا الوجه بيّنّا كثيرًا من الكلام في الأخبار، فقلنا: لو كان في البلاد الكبار غير ما عرفناه لوجب أن ينقل، ولو كان في الملوك الذي يجب أن يظهر أمرهم عن مَن نقل أخبارهم لوجب أن ينقل؛ كما قلنا: لو كان بحضرتنا فيل لوجب أن ندركه. فإذا كانت هذه الطريقة صحيحة في نفي المدرك فكذلك في نفي المنقول بالخبر، لأن الطريقة واحدة، من حيث اعتمدنا في نفي المدرك على أنه قد تقرّر في العقل أنه: لو كان لأدركه ولعُلِم، فيجب أن يعلم أنه ليس بحضرتنا؛ فكذلك يعلم أن بلدًا عظيمًا بين بغداد[١] واسط[٢]، لو كان لوجب أن ينقل نقلًا نضطرّ إلى صحته، فإذا لم ينقل علمنا أن لا أصل له.

فإن قال: إن الإدراك طريق للعلم؛ فإذا تقرّر في العقل العلم بأنه لو كان المدرك لأدركناه إذا ارتفعت الموانع، ولو أدركناه لوجب أن نعلمه، فلا بد إذا لم يعلم الجسم الجسيم أو غيره من المدركات أن يعلم أنه ليس بحضرتنا، وليس الخبر كذلك، لأنه لم يثبت فيه أنه طريق العلم، ولا صح في العقل أنه مما لو كان الشيء لوجب أن ينقل فكيف يصح أن تحكموا من حيث لا نقل بأن المنقول ليس.

قيل له: قد بيّنّا أن الخبر قد صار طريقًا من طرق العلم بالعادة عند «أبي هاشم»، يحلّ بالعادة فيما يقتضي نفيه وإثباته محلّ الإدراك الذي هو طريق للعلم، على حد الوجوب؛ ولذلك قال أبو هاشم في العلم الواقع عن الخبر:

---

(١) مدينة في العراق، بناها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، وجعلها مقرّ الخلافة العباسية، وذلك سنة ١٤٥ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ٢/ ٣٦٣ وما بعدها).

(٢) مدينة في العراق، تقع بين الكوفة والبصرة، بناها الحجّاج بن يوسف الثقفي. (ابن الأثير ٤/ ٢٢٢؛ معجم البلدان ٨/ ٣٨٢؛ المسعودي ٢/ ١٠٣ ـ ١١٩).

إنه يجب أن يكون جليًا، والخبر يؤثر في قوّته، كما قاله في الإدراك، فأما على قول شيخنا «أبي علي»، وقوله أوّلًا في جوابات «الأستروشني»[(١)] فالخبر كالإدراك في أنه طريق للعلم، وفي أنه من كمال العقل، حتى قال أبو علي: لو لم نعلم المخبر عنه لأخلّ ذلك بمعرفته بالمدرك، كما لو لم يعلم بعض المدركات لأخلّ بمعرفته بغيرها، فعلى هذا الوجه السؤال ساقط، وإن كنّا قد بيّنّا من قبل صحة القول الأوّل، وأنه المعتمد. يبيّن ذلك أنه لا بد من أن نعلم عند الاختبار بأوائل العقول أنا لو سمعنا الأخبار لوجب أن نعلم، فإذا لم نسمع وجب أن لا نعلم ذلك، فإذا علمنا أن ذلك لو كان لوجب النقل، فإذا لم ينقل علمنا نفيه وزواله.

فإن قال: بيّنوا أوّلًا أن ذلك من أوائل العقول.

قيل له: نعلم ذلك بأن نرجع إلى أنفسنا، ونتصوّر حالنا، وقد علمنا باضطرار أنه ليس بين حلوان وبغداد بلدة مثل بغداد، على حد ما علمنا كون بغداد، وكذلك فكما نعلم قيام «أبي بكر» و«عمر»، بالأمر بعد الرسول صلّى الله عليه، نعلم أنه لا خليفة بينهما، وكما نعلم حرب الجمل وصفين نعلم أنه لا وقعت بينهما لأمير المؤمنين «عليّ» عليه السلام مثلهما، ولا يصحّ أن يكون هذا العلم متقررًا في عقولنا باضطرار إلا مع صحة الأصل الذي قدّمناه؛ كما لا يجوز أن يتقرّر في عقولنا: أن العلم بأنه لا قيل بحضرتنا؛ بمنزلة العلم بسائر ما ندرك، إلا مع صحة الأصل الذي ذكرناه في الإدراك.

فإن قال: إنما يجب في الإدراك ما قلتم لأنه قد ثبت أن الحيّ مع سلامة الأحوال لا بد من أن يدرك، ومع زوال اللبس لا بد من أن يعلم، ولم يثبت أنه لا بد في البلاد والملوك وغيرهما أن ينقل خبرهم، وأنه لا بد من أن يعلم إذا نقل... فلا يصح ما ذكرتموه.

[في الاستدلال على وجوب نقل الخبر ووجوب معرفته]

قيل له: قد صحّ في الخبر ما ذكرته لأنه لو كان لا يجب نقل ذلك إذا كان، ولا يجب أن يعلم، إذا نقل نقلًا ظاهرًا لما حصل لنا العلم بأنه ليس؛

(١) كتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فحصول علمنا بأن لا بلد، ولا ملك، على الوجه الذي ذكرناه من أدلّ الدلالة على وجوب نقله، لو كان، ووجوب معرفته لو نقل، ولولا صحة ذلك لأدّى إلى القول بالجهالات، وتجويز خلاف ما عقلناه في باب الأخبار، وتجويز ذلك فيها يؤدّي إلى تجويز مثله في المدركات وقد بيّنّا في باب الرؤية من هذا الكتاب فساد هذا القول.

وبعد. . . فلو جاز في بعض الأمور الظاهرة كالبلاد والملوك أن تكون، ولا ينقل خبرها لجاز فيما نعلم كونه من البلاد والملوك أن لا ينقل خبرها إلى جميع الناس، لأنه إن جاز ترك نقل خبره أصلًا ليجوز ترك نقل خبره إلى بعض دون بعض، وهذا يؤدّي إلى أن يصدق مَن خبرنا بأنه لا يعرف سائر البلدان والملوك، وهو في المخالطة كنحن، وفساد ذلك يبيّن بطلان ما سأل عنه.

ومتى قال: إن مَن خالط كمخالطتنا فلا بد من أن يسمع، وليس كذلك إذا لم ينقل أصلًا.

قيل له: فجوّزوا أن يكون أهل بلد لم ينقل إليهم شيء من الأخبار، وأن فريقًا من البلاد التي نحن فيها، لأنّا لا نعلم مخالطتهم، كما نعلم مخالطة الحاضرين لنا، وفساد ذلك يبيّن صحة ما قلناه؛ وهذه الطريقة إنما تجب فيما لو كان ظهر نقله وانتشر، فأما فيما يخفي الحال فيه فلا يجب؛ وقد نعلم بانتفاء النقل وزواله انتفاء الحكم، إذا كان طريق إثباته الخبر السمعي، لأنه لا يجوز من الحكيم أن يكلّف الحكم ولا يدلّ عليه؛ ولا يجوز أن يدلّ عليه بما لا يظهر للمكلف، والذي يظهر في السمعيات هو الخبر، أو ما يجري مجراه، فإذا علمنا انتفاء ذلك وزواله، علمنا زوال ذلك الحكم والتعبّد، وهذا كما تقول: لو كان في الصلوات الواجبة في اليوم والليلة غير هذه المكتوبات لثبت فيه الدليل السمعي، فإذا لم يثبت علم زوال التعبّد به؛ ولو كان رجب في وجوب الصوم فيه كشهر رمضان لوجب ثبوت السمع فيه؛ وهذه الطريقة متى لم تعتبر أدّى إلى التشكك في العبادات السمعية، ولا فرق بين أن يكون التعبّد من باب القطع، أو من باب غالب الظنّ، في أن في الوجهين جميعًا إذا كان طريقه السمع ففي

زواله دلالة على نفي التعبّد بذلك الحكم؛ وإنما يفارق أحدهما الآخر في أن الوجه الأوّل وجود النقل الذي ليس بحجة كعدمه، وفي الثاني بخلاف ذلك، فأما إذا زال النقل أصلًا فلا فرق بين الأمرين فيه؛ وإنما تجب صحة هذه الطريقة فيما كُلفناه، أو حلّ محل ما كلفناه، في أن نكون قد كلفنا العلم على بعض الوجوه، فأما مع فقد ذلك فلا يجب، بل هو موقوف على الدلالة؛ وهذا كما قلنا في الوجه الأول أنه إنما يجب فيما يظهر ويجب نقله، دون ما عداه؛ ولهذه الجملة يجوز أن يكون عليه السلام كلف من شاهده ما لم يكلفنا، كما يجوز أن لا ينقل خبر كثير من الملوك إذا بعد العهد بهم، وكذلك أخبار الأنبياء عليهم السلام، ومعجزاتهم، لأنّا قد بيّنّا من قبل أن بعد العهد يؤثر فيما يقتضي نقل الخبر، كما أن خفاء الشيء يؤثر فيما يقتضي ذلك، فصارت هذه الطريقة في السمعيات مشاكلة لما نقوله في كثير من العقليات: أنه لو كان لوجب أن يكون عليه دليل وللمعرفة به طريق، فيتوصل بذلك إلى نفيه؛ وشرح ذلك يطول، وقد نعلم بزوال النقل على وجه مخصوص بطلان الشيء، لأنه إذا كان مما لو كان ثابتًا لكان نقله على خلاف الوجه الذي وقع عليه علمنا أنه باطل، وأنه لا أصل له، كما نعلم ذلك من حاله لو لم يحصل النقل أصلًا، إذا كان طريقه النقل، لأنه لا فرق بين نقل لا يؤثر، وبين أن لا يقع النقل أصلًا، فيما نعلم أنه لو كان لوجب النقل فيه، على وجهٍ يكون حجة، ولا يخرج ما هذا حاله عن أقسام ثلاثة:

[في بيان الوجوه والدواعي التي تقتضي نقل الخبر]

أحدها أن تكون الدواعي هي المقتضية لنقله، على خلاف الوجه الذي وقعت عليه.

والآخر أن يقتضي ذلك حاجة معروفة في نظائره، وما يؤثر فيه الدواعي يختلف: فمنه ما يكون لظهوره واشتهاره، ومنه ما يكون لعظم موقعه وخروجه عن باب المعتاد، إلى ما ينقض العادة، إلى ما شاكل ذلك؛ وجميع ذلك إنما يجب فيه ما قلناه إذا كان ظهوره عند جمع عظيم، يصح منهم النقل، على وجه

يقتضي العلم، أو يكون حجة؛ فأما إذا وقع أوّلًا على خلاف هذا الوجه فالنقل، وإن وجد، فلقلّة الناقلين لا يجب حصول العلم؛ وإنما لم يجب ذلك أيضًا ما لم تضعف الدواعي، لبعد العهد، على ما قدّمنا القول فيه؛ ولهذه الجملة قلنا ببطلان قول مَن ادّعى أن معارضة القرآن وما ادّعى من نصب إمام معين على وجه ظاهر لا يلتبس، كما ادّعاه بعض الإمامية(١)؛ ولم يبطل الخبر بانشقاق القمر، لما جاز أن يكون الذي وقف عليه يسيرًا؛ وكذلك القول في ردّ الشمس، إلى ما شاكل ذلك؛ فأما ما نؤثر فيه الحاجة إلى معرفته عن جهة الدين فلا بد إذا كان حكمه المكلف يقتضي نصب الدلالة والتعريف، ولا طريق لذلك إلا بالخبر الذي يختصّ بصفة، وهو أن يكون طريقًا للعلم، أو حجة فيه؛ فإذا نقل على خلاف ذلك فيجب القضاء ببطلانه؛ ولا فرق بين أن يكون ذلك النقل من حقّه أن يكون حجة على كل الناس، أو على بعضهم، على وجه يجب أن يظهر لمن فتّش عنه؛ ولا فرق بين أن يكون ذلك التكليف به عملًا، أو علمًا، لأن مَن لم يكلف إلا العلم لا بد من نصب الدلالة له، كما يجب فيمن كُلف العلم والعمل؛ ولا فرق بين أن يكون ذلك التكليف مما يدوم، أو مما يختص منه بوقت، أو يتعلّق ببعض الشرائط في المكلف، كالغني وغيره، أو يتعلّق به من دون الشرائط؛ وهذا بيّن.

فأما الوجه الثالث فلا بد من القول بصحته، لأنه إذا ثبت في حكم الأمر الذي ادّعاه المدّعي، وذكر فيه بعض الأخبار، أنه مشارك لغيره مما قد ثبت وجوب نقله في كل وجه يؤثر في النقل، فلا بد من أن يكون هذا أيضًا يجب نقله على وجه يكون حجة، فإذا لم يحصل ذلك كذلك علم أنه لا أصل له، وعلى هذا الوجه نفي الكثير من الأخبار، وبنى عليه الكلام، في أنه لم يقع من العرب معارضة، وبه يعلم أنه لا نبيّ في أيام الرسول صلّى الله عليه، ولا شرائع

(١) وهو اسم عامّ للفِرَق التي تعتقد بإمامة عليّ عليه السلام وأبنائه. ويقولون: «لا يمكن أن تخلو الأرض من إمام، والإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا، وهي نيابة عن النبي ﷺ». (الاقتصاد في الاعتقاد؛ محيط المحيط؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).

غير هذه؛ إلى ما شاكل ذلك؛ وعلى هذا الوجه ينبغي أن يقاس هذا الباب؛ وقد نبّهنا على طريقته؛ وهذه الجملة هي التي يحتاج إليها قبل إثبات نبوّة نبيّنا، صلّى الله عليه، وقد تقصّيناها؛ فأما الجنس الآخر من الكلام في الأخبار وهو الذي يقتضي منها غالب الظنّ، كأخبار[1] الآحاد والشهادات وما شاكلها، فإنما يحتاج إليه في معرفة الشرائع، ونحن نذكره عند القول في أدلّة الشرع، لأن الذي يحتاج إلى بيانه عند أوّل التكليف من الخاص وغير ذلك فقد بيّنّاه، وكشفنا القول فيه، وبالله التوفيق.

(١) خبر الآحاد: هو كل خبر لا يعلم أن الرسول قاله، وإن رواه أكثر من واحد. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣).

الكلام في جواز نسخ[1] الشرائع

[في بيان مفهوم نسخ الشرائع وأصوله]

اعلم أن أصول هذا الباب تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لا رابع لها:

أوّلها: ما يصحّ فيه نسخ الشرائع، وما لا يصحّ.

وثانيها: ما يحسن فيه النسخ، وما لا يحسن.

وثالثها: ما يقع به النسخ وما لا يقع.

ويدخل في القسم الأوّل، الكلام فيما يتغاير من الأفعال وما لا يتغاير، والوجوه التي بها يقع التغاير، ويعرف؛ ويدخل فيه أن تغاير جهات الفعل الواحد بمنزلة تغاير الأفعال؛ ويدخل فيه الفرق بين ما يصح أن يؤثر به وينهى عنه، ويحظر ويباح، وبين ما لا يجوز ذلك فيه، ومفارقة النسخ للبداء[2] قد يدخل في هذا الوجه.

ويدخل في القسم الثاني، الوجوه التي عليها تختلف المصلحة في الأفعال، وتتفق، وما يصح ذلك فيه، وما لا يصح ذلك فيه؛ وما يمكن في التكليف، وما لا يمكن، ويدخل في ذلك قطعة من الكلام، في الفرق بين النسخ، وبين البداء، وبين ما يحسن التكليف عليه، وبين ما يقبح؛ والكلام في وجوه المصالح، وما يجوز أن يختلف فيها ويتفق.

---

(١) النسخ: يقول القاضي عبد الجبار: «النسخ هو في الأصل الإزالة أو النقل. فأما في الشرع فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل آخر شرعي على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٤). وأما عند البغدادي، فالنسخ هو بيان انتهاء مدّة العبادة. (أصول الدين للبغدادي ص ٢٢٦).

(٢) البداء: هو الظهور. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٥؛ تصحيح الاعتقاد ص ٥٠؛ أوائل المقالات ص ٩٤). هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه أو النهي عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت والوجه، والآمر والمأمور. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

ويدخل في الثالث، الكلام في الأدلّة التي بها يثبت التعبّد بالشرائع، وما يتناقض من ذلك، وما لا يتناقض، وما لو وقع لدلّ على البداء، وما إذا وقع لم يدلّ عليه، وبيان حقيقة النسخ، ومفارقته لغيره، من جهة المعنى، ومن جهة اللفظ.

ويدخل في ذلك إبطال قول مَن قال من اليهود: إن نسخ الشريعة لا يجوز من جهة قول النبيّ المتقدّم، لا لأنه لا يجوز من جهة العقل... ونحن نتقصى جميع ذلك بعون الله وتوفيقه.

فصل في بيان ما يتغاير من الفعل، وما يتصل بذلك

[في تعريف الفعل وصفاته وتمايزه عن غيره]

اعلم أنّا قد بيّنّا في أول باب العدل أن الفعل هو الحادث من جهة القادر، وقد يكثر ويقلّ، لأنه على حسب قدرة القادر، ودواعيه، وحاجته إليه؛ وإذا كان القادر قادرًا لذاته يصح أن يحدث منه ما لا نهاية له، من كل وجه، ولا يصح من القادر بقدرة، أن يحدث إلا ما ينحصر ويتناهى، على ما سبق القول فيه؛ فإذا ثبت ذلك، فكل فعلين ليس أحدهما هو الآخر؛ فيجب أن يكون غيره، وإنما يكون غيره بأن يختصّ بصفة، وحكم، ليس للآخر، أو بأن يصح ذلك فيه، لأنه لا فرق بين أن يجب افتراقهما في الوجه الذي ذكرنا، أو يصح افتراقهما فيه، في وجوب كونهما غيرين في كلا الوجهين؛ فإذا علمنا أن أحدهما يجوز أن يحدث دون الآخر، أو كان يجوز ذلك فيه، أو يختصّ بصفة زائدة على حدوثه دون الآخر، أو يصح ذلك فيه، فلا بد من تغايرهما؛ ولهذه الجملة قلنا بوجوب تغاير المختلفين، والضدّين، كما قلنا بوجوب تغاير المثلين؛ فأما ما لا يصح ذلك فيه، ومتى قدّر فيه ذلك أدّى إلى أن يكون الموجود معدومًا، والمنفي مثبتًا، فلا يصح إلا أن يكون فعلًا واحدًا، ولذلك أحلنا في الواقع عن القدرة الواحدة، من الجنس الواحد في الوقت الواحد أن يزيد على جزء واحد، إذا كان المحل واحدًا، لأن علامة التغاير فيه تؤدّي إلى التناقض، وفيما يقع عن قدرتين، ومن قادرين، لا يؤدّي إلى التناقض؛ فأما

الكلام فيما له سمينا الغيرين لذلك فقد بيّنّاه في الصفات، وليس المعتبر بالعبارة وإنما المقصد المعاني، وقد أوضحنا القول فيه.

فصل في بيان الوجوه التي بها يعلم تغاير الأفعال وما يتصل بذلك

قد يعلم ذلك بتغاير القادرين، والقدرتين، والمحلين، وبتغاير الوقتين إذا كان الفعل من حقّه أن لا يبقى، أو أن يكون واقعًا من القادر، بقدرة.

وقد يعلم ذلك بتغاير السببين؛ وقد يعلم ذلك باختلاف الحكمين والصفتين، أو تقدير اختلافهما، والحال واحدة، وقد يعلم ذلك بطريقة الإدراك فيما يتماثل ويختلف، وبسائر الطرق التي يعلم بها اختلاف الأجناس. وإنما قلنا: إن تغاير القادرين يقتضي تغاير المقدورين لما دللنا عليه، من أن المقدور الواحد لا يصح كونه بقادرين؛ وقد تقصينا ذلك في باب الاستطاعة والمخلوق. وإنما قلنا: إن تغاير القدرتين يقتضي ذلك لأنّا قد دللنا على استحالة مقدور واحد بقدرتين، وأن الطريقة فيه كالطريقة في استحالة مقدور واحد لقادرين؛ وهذا أيضًا قد تقدّم بيانه. وإنما قلنا: إن تغاير المحلين يقتضي ذلك لأن من حق الفعل الذي يختصّ بمحل أن لا يجوز أن يحلّ إلا فيه، كما لا يجوز أن يحدث إلا من القادر عليه، لأنه لو جاز أن يحلّ في غيره لم يخل من وجهين: إما أن يجب عند حدوثه أن يحلّ في ذلك، أو مع حدوثه قد يجوز أن يحلّ ولا يحلّ؛ فلو كان من القسم الأوّل لوجب متى حدث أن يكون حالًا في كلا المحلين، بل في كل المحال، لأنه لا يجوز أن يقال: إن حلوله في غير هذا المحل جائز، ويختصّ به بعض المحال دون بعض، ألا ترى أن جنس ذلك الفعل لمّا صح وجوده، في غير هذا المحل لم يختصّ به محل دون محل، فلو كان غير الفعل بمنزلة جنسه في ذلك لوجب ألّا يختص بمحل دون محل متى تغار في صحة الحلول عن هذا المحل الواحد، وقد علمنا فساده فيجب أن لا يحلّ إلا في المحل الواحد.

فإن قال: ومن أين أن ذلك فاسد؟ وهلّا جوّزتم أن يحلّ في محلين، أو في سائر المحال؟ قيل له: لأنا نعلم أنه لا محلين إلا وقد يجوز أن يتحرّك

ويسكن الآخر، على كل وجه، وعلى بعض الوجوه، وذلك يمنع من كون الحركة الواحدة حالة فيهما، ومن كون السكون حالًا فيهما، وكذلك القول متى قال: إن الفعل يحلّ في المحال الكثيرة، لأنه إذا فسد حلوله في محلين بهذا الطريق فسد بمثله حلوله في سائر المحال، ولأن من حق المحلين أن يدخلا تحت المحال، ففساد حلول الفعل فيهما يقتضي فساد حلوله فيما هو أكثر منهما.

فإن قال: إنه يحلّ فيهما، ومتى تحرّك أحدهما دون الآخر انتفى عن ذلك المحل، وبقي في الأوّل.

قيل له: هذا يؤدّي إلى صحة وجوده وعدمه، وثباته وانتقاله، وقد علمنا فساد ذلك.

وبعد... فمتى صحّ في المحل الثاني أن له حكم نفسه، في أن يصح أن يتحرّك ويسكن، ولا تتعلق صحة ذلك فيه بالمحل الآخر، فقول القائل: إن الحركة حلّت فيهما رجوع إلى عبارة لأنهما لو لم يحلّ إلا في أحدهما لم يكن حكمهما إلا هذا الذي ذكره السائل وأثبته.

[في بيان أن خروج المحل من أن يحتمل الفعل يوجب استحالة وجود الفعل]

وبعد... فلو كانت تحلّ المحال لوجب أن تكون أجمع فيه كالمحل الواحد، وكان يجب امتناع حدوثه لعدم بعض المحال بما يمتنع حدوثه بعينه، لعدم هذا المحل، وكما تقول في التأليف: إن عدم أحد المحلين في امتناع وجوده كعدمهما جميعًا، وهذا يؤدّي إلى تبييننا الكلام عليه، إلى أن يستحيل حدوث شيء من الأفعال، لأنه إذا لم يكن بأن يحدث في محل أولى من محلّ، فلا بد من عدم بعض الجواهر[1] في كل وقت، فيجب استحالة وجوده، ومتى قُصر بوجوده على بعض المحال، فقد ترك الطريقة الموجبة لحلوله في غير محله.

---

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

فإن قال قائل: إنه يحلّ في المحال يشترط وجودها، فإن كانت موجودة حلّ فيها، وإلا حلّ في الموجود منها، دون المعدوم.

قيل له: قد بيّنّا أن خروج المحلّ من أن يحتمل الفعل يقتضي تعذّر وجود الفعل، وأن الواحد من المحال في هذه القضية كالجميع، ولولا أن الأمر كذلك لما صحّ أن يعلم استحالة وجود الفعل، من حيث لم يوجد ما يحتاج إليه في المحل، لأن ما يحتاج إليه لا تزيد حاله على حال نفس المحل، فإن كان عدمه لا يمنع من وجود الفعل الذي من شأنه أن يحلّ فيه لو كان موجودًا، فعدم ما يهيىء ذلك المحل لذلك أولى؛ بل كان يجب على هذه الطريقة أن لا يعلم في الضد أنه يؤثر في وجود ضدّه، لأنه إذا كان يجوز أن يحلّ في المحال فواجب أن يكون ضدّه موجودًا في المحل الثاني.

وبعد... فلو كان الفعل الأوّل يجب أن يحلّ في المحال فواجب أن يكون ضدّه بمنزلته، وهذا يحيل أن يتحرّك أحد المحلين ويسكن الآخر على كل وجه. وإنما يصحّ «لأبي علي» رحمه الله أن يقول في الكلام: إنه يوجد في كل المحال التي تحتمله، لأنه جعله موجودًا بغيره، وخصّص ذلك الغير فيما اشترك من المحال، في وجود ذلك الغير فيه، جعل الكلام الموجود موجودًا فيه، وليس كذلك الحال في هذا الفعل لو صحّ أن يحلّ في المحال، لأنه يحلّ فيها بحدوثه ووجوده، دون معنى سواه، فكان يجب فيه ما ذكرناه من الفساد.

وبعد... فلو كان كما قاله لما صحّ وقوع التمانع[1] بين القادرين في المحل الواحد، لأن ما فعلاه يحلّ بسائر المحال، فلماذا اختصّ هذا المحل بهذه القضية دون غيرها، وكان لا يصحّ في أحد الحيّين أن يكون عالمًا دون الآخر، لأن القلب يحتمل ذلك العلم، ولا أن يكون مريدًا دون الآخر؛ وفساد ذلك بيّن؛ وليس يمكنه أن يقول: إن الفعل إنما يحلّ في المحلين إذا تجاورا، لأن هذا القول يقتضي منه أنه يحلّ فيهما أو في أحدهما، لأمر سوى حدوثه، ووجوده؛ وحدوث المحل، وهذا يوجب مع حدوثها أن يجوز أن

(١) التمانع: عرّف القاضي نفسه «التمانع» فقال: التمانع هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٩).

يحلّ، وأن لا يحلّ، وذلك إنما يدخل في القسمة الثانية، دون ما قصدنا بيان فساده.

[في إثبات أن حلول الفعل في المحل غير مرتبط بعِلَّة]

فإن قال: إنه مع حدوثه يجوز أن يحلّ، وأن لا يحلّ، فيجب أن يحتاج في حلوله في المحل إلى معنى، أو إلى الفاعل، لأن ما سوى هذين لا يؤثر في هذا الباب، وقد علمنا أن قصد(١) الفاعل لا يؤثر في ذلك، لأنه لو أثر فيه لوجب في قصدنا أن يؤثر ذلك، كما يؤثر في كون الخبر خبرًا، ولأن من حق القصد أن يؤثر في صفة زائدة للفعل، وفي وجه يقع عليه، دون حلوله، ولأن قصد الفاعل لو أثر فيه كان لا يمتنع أن يوجد غير حال، متى انتفى قصده، كما يوجد القول ولا يكون خبرًا إذا انتفت الإرادة؛ وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول؛ وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون حالًا في المحل لعلّة، لوجوه:

منها: أنه كان يجب إذا اشتركت المحال في وجود تلك العلّة فيها، أن لا يجوز أن يتحرّك بعضها دون بعض؛ وقد علمنا أنه مع سائر العلل والمعاني قد يصحّ ذلك.

ومنها: أنّا نعلم أن الأكوان في حدوثها في المحال لا تتعلق بمعانٍ سواه فيها، لأنه لو كان كذلك لجاز تعدّيها من الأكوان إلى ذلك المعنى، فإذا تعدّى منها إليه فلا بد أن يكون هو المقتضى لوجوده، على الوجه الذي وجد عليه فيؤول الأمر إلى أنه لم يتعدّ منها، وهذا يتناقض.

ومنها: أنه كان يجب في ذلك المعنى أن يكون حالًا، بل لو لم يكن حالًا فيها لم يكن بأن يوجب حلول هذا الفعل فيها أولى من أن لا يوجب ذلك، وهذا يؤدّي إلى أن ذلك المعنى إنما يكون حالًا لمعنى آخر؛ والقول فيه كالقول فيما تقدم، وفي ذلك إيجاب حلول ما لا يتناهى ليصحّ حلول هذا الفعل فيه، وهذا محال.

---

(١) القصد: هو إرادة من فعل القاصد. كما يقول القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف ص ٢٩١. إن كانت الإرادة مصاحبة للفعل، سُمِّيت قصدًا واختيارًا وإيثارًا. (الرسائل العشر ص ٧٦).

ومنها: أنه لو حلّ في الجميع لمعنى لوجب أن لا يصحّ أن ينتفي عن بعضها دون بعض، لما قدّمناه من قبل، سواء إن قال: إنما ينتفي بانتفاء المعنى، أو مع وجوده، لأن على الوجهين جميعًا يتناقض ذلك، ويفسد.

فإن قال: إني أقول بجواز حلوله في غير هذا المحل، لكنه متى حلّ في الواحد لم يجز أن يحلّ إلا فيه.

قيل له: فإذا جاز أن يحلّ فيه وفي غيره، ولو حلّ في غيره لم يكن ليحلّ إلا بحدوثه، لأنّا قد أبطلنا قول مَن خالف ذلك، فيجب أن يكون حالًا فيه، وأن لا يخصّ بأحدهما دون الآخر، وإنما يصح التخيير في فعلين إذا تعذّر التخيير في فعل واحد، في إيقاعه على وجهين، لأمر يرجع إلى المقاصد؛ فأما أن يصح التخيير في حلوله في محلين، فلا وجه ينفصل به إذا حلهما، أو حلّ أحدهما، فذلك محال. وهذه الجملة تبيّن أن تغاير المحلين يقتضي الفعلين، فأما تغاير الوقتين فيما لا يبقى فإنما يقتضي تغاير الفعلين، لأن الدلالة قد دلّت على أن ما لا يبقى يستحيل وجوده إلا في وقت مخصوص، فالموجود إذن في الوقت الثاني يجب أن يكون غيره؛ وقد دللنا على ذلك في باب «إعادة الجوهر». فأما تغاير الوقتين في فعل القادر، بقدرة، فإنما يدلّ على تغاير الفعلين لأنه: قد ثبت أنه لا يجوز في مقدوره أن لا يختص في صحة الحدوث بوقت واحد، فالحادث في الوقت الثاني من جهته يجب أن يكون غيره، لا محالة. وقد دللنا على ذلك عند الفصل بين ما يصح فيه الإعادة، والتقديم، والتأخير، من مقدور القادر بنفسه وما لا يصح فيه ذلك من مقدورنا، ولو كان باقيًا؛ فأما إذا كان تغاير الوقتين في الباقي من جهة القادر لذاته فذلك لا يدلّ على تغاير الفعلين، لأنه قد يجوز أن يكون قد أفناه ثم أعاده بعينه، في الوقت الآخر، أو قدمه وأخّره، على ما بيّنّاه في موضعه.

[في الاستدلال على شروط تغاير الفعلين]

وإنما يدلّ على تغاير الفعلين حدوثها في وقتين متوالين، لأن الفناء لا يجوز أن يحلهما لاتصال الوجود، ولأن الباقي لا يجوز أن يحدث حالًا بعد

حال، فأما على غير هذا الوجه فلا يجوز أن يدلّ على تغاير الفعلين؛ وإنما قلنا: أن تغاير السببين يقتضي تغاير الفعلين لأن الدلالة قد دلّت على استحالة وقوع مسبب واحد عن سببين، كاستحالة وقوع الفعل الواحد بقدرتين، وقد بيّنّا ذلك في باب «التوليد» من هذا الكتاب. وكذلك القول في حدوث أحدهما عن مسبب دون الآخر، يدلّ على التغاير من كل قادر، على القول الصحيح؛ فأما من القادر، بقدرة، فإنه لا شبهة فيه، في أنه يدلّ عليه. وإنما قلنا: إن اختلاف الصفات والأحكام، وتقدير اختلافها يدلّ على تغاير الفعلين، لأن الدلالة قد دلّت على أن العين الواحدة من الأفعال لا يصح أن تختلف، وتختلف صفاتها، على طريقة مخصوصة، وأن ذلك إذا لم يصح فلا فرق بين الثابت منه وبين المقدور.

وإنما قلنا: إن مما يختلف على الإدراك، أو نعلم اختلافه بإيجاب الأحكام والصفات يقتضي التغاير لأن هذه الوجوه تدلّ على اختلاف الشيئين. وقد علمنا أن من حق المختلفين أن يكونا غيرين. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في بيان ما يصحّ في الفعل الواحد، والأفعال من التكليف، وما يمتنع، وما يتصل بذلك

[في أن التكليف لا يصحّ على فعلٍ تناقض دليله]

اعلم أن الذي لا يصحّ من ذلك فعلًا هو الذي يتناقض دليله ولا يصح وجوده، فأما ما ليس هذا حاله فتكليفه يصح فعلًا، وإن كان فيه ما يحسن، وفيه ما لا يحسن على ما نذكره من بعد، فالذي يتناقض من ذلك ويتنافى هو: ما يقتضي كونه مريدًا للشيء على وجه، وكارهًا له على ذلك الوجه، وهذا إنما يدخل في الأمر والنهي، لأنه إنما يكون آمرًا بالشيء إذا أراده، وناهيًا عنه إذا كرهه، فلا يصح منه تعالىٰ، في حالة واحدة، أن يأمر بالشيء، على وجه، وينهى عنه على ذلك الوجه؛ ولا يصح منه تعالىٰ، وحاله واحدة، أن يأمر بالشيء إذا أراده، ويكون ناهيًا عنه إذا كرهه، فلا يصح منه تعالىٰ، على ذلك

الوجه، لإيجابه كونه مريدًا، كارهًا للفعل، على وجه واحد؛ والزجر والترغيب يجري مرجى الأمر والنهي، وقد يتناقض أن يكون تعالىٰ مبيحًا وحاظرًا، لأن الحظر يتضمن الكراهة، والإباحة تتضمن معنى الإرادة، وإن لم يجب في الحقيقة، فيما أباحه أن يكون مريدًا، لكنه لا فرق بين أن يجب أن لا يكون كارهًا في أنه ينافي ما يقتضي كونه كارهًا، وبين أن يجب أن يكون مريدًا، في منافاته لكونه كارهًا، فالحال واحدة، في التناقض؛ وكذلك القول في الإباحة والإيجاب، لأن الحظر يتضمن معنى الكراهة لتركه، والإباحة بالضد من ذلك، والإيجاب يتضمن كونه مرادًا، والإباحة تتضمن نفي ذلك؛ فأما ما يخرج عن هذين القسمين فصحيح في الفعل، لأن الذي يمتنع فيه هو ما اقتضى انتفاء المثبت، أو إثبات المنفي، أو وجود الضدّين، فأما الخارج عن ذلك، من باب التكليف، فصحيح في القدرة، وإن كان فيه ما يحسن، وفيه ما يقبح.

فإن قال: فيجب على هذه القضية أن تقولوا: إنه يصحّ منه تعالىٰ أن يريد نفس ما كرهه في وقتين، وإن كان المراد هو المكروه، ومتى جوّزتم ذلك لزم أن يصحّ أن يأمر في الثاني، بنفس ما نهى عنه في الأول، وتجويز ذلك يؤدّي إلى تجويز البداء، فإذا كان البداء يستحيل على الله تعالىٰ، فيجب استحالة ما ذكرتم.

[في بيان أنه تعالىٰ يقدر على البداء لكنه لا يفعله]

قيل له: إن البداء ربما أُفيد به انكشاف الشيء وظهوره، وهذا لا يصح على القديم تعالىٰ، لأنه عالم بذاته؛ ومن جهة اللغة ربما أُفيد به تجدّد علوم، وظنون، وهذا من جهة العرف صحيح، وربما أُفيد به ما يدلّ على البداء من الأمر والنهي، إذا وقعا على وجه مخصوص، وهذا لا يجوز، ولا يحسن، وإن كان يصح في القدرة، وليس أمر لا يحسن في الحكمة لا يصح في القدرة، لأن ذلك بمنزلة الظلم الذي يصح في قدرة الله تعالىٰ، وإن كان لا يحسن في حكمته، ولا يقع؛ ولم يجب من حيث أحلنا فيه كونه محتاجًا، أو جاهلًا، أن نحيل وجود الظلم، بل أثبتناه قادرًا على ما لو وقع لكان ظلمًا، فكذلك نصفه بالقدرة، على ما لو وقع لدلّ على البداء، وإن كان لا يقع منه،

ولسنا نعني بقولنا: إنه يصح منه ما لو وقع لدلّ على البداء أنه يدلّ على جواز البداء عليه، وإنما نعني ما من شأنه في الشاهد أن يدلّ على البداء، نصفه بالقدرة عليه؛ فأما لو سألنا سائل فقال لنا: لو وقع منه تعالىٰ الأمر والنهي في حالين عين الشيء الواحد، على وجه واحد أكنتم تقولون: إنه يدلّ على جواز البداء عليه أو لا يدلّ؟، لكان جوابنا في ذلك كجوابنا في الظلم الذي نصفه بالقدرة عليه، يمنع إذا سأل السائل فقال: لو وقع منه أكان يدلّ على جهله وحاجته، أو كان لا يدلّ، من أن نجيب بأحد الأمرين، على ما فصلناه، في باب «العدل».

فأما إذا قال قائل: بأنه قد وقع منه تعالىٰ الأمر بعد النهي على هذا الوجه فقد يجوز أن نقول: ليس الأمر كما ذكرتم، لأنه لو وقع لدلّ على البداء، ولوجب أن يصح فيه، تعالىٰ، ألا يكون عالـمًا، ويستقيم ذلك، كما تقول للمجبرة[1] إذا قالت تنسب الظلم إلى الله سبحانه: لو كان كذلك لوجب كونه جاهلًا، أو محتاجًا، ولما صحّ تثبيته عالمًا غنيًّا فيستقيم ذلك؛ فينبغي أن نرتب هذه الأمور مراتبها، لئلّا يلتبس ما نجيز فيه إطلاق الجواب، وما يمتنع، وما نصحح فيه تعليق الجواب بصدر الكلام وما نحيل ذلك فيه.

[في بيان أن حكمته تعالىٰ توجب تكليف ما يمكن القيام به]

واعلم أن التكليف فعل المكلف، فلا يجوز أن يعتبر فيما يصح منه، ويمتنع، أو يتناقض منه أو لا يتناقض، بفعل المكلف، بل يجب أن تعتبر حاله، في نفسه، فلذلك لا يصح أن يقال: إنه لا يصح في القدرة أن يكلف الضدّين، من حيث استحال حصولهما من المكلف، وإنما يقال: إنه لا يحسن منه أن يكلف إيجادهما معًا، في حال واحدة؛ وكذلك القول، في سائر ما يستحيل من المكلف؛ ولذلك نقول: إنه يصح منه تعالىٰ تكليف العاجز، وإنما

---

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

لا يحسن في الحكمة، ولا يقع، وكذلك تكليف الجماد، والموات والمعدوم، وغير ذلك؛ وكل ذلك يبيّن أنه لا يجوز أن تعتبر حال التكليف، فيما يصح ويمتنع، مجال المكلف، أو مجال فعله، وإنما يؤثر حال المكلف في حسن التكليف وقيمه، دون صحة ذلك، على ما نبيّنه من بعد.

واعلم أن الدلالة، وإن كانت لا تدل إلا على صحة، فإن جنسها قد يكون مقدورًا، وإن كان المدلول على خلاف ما يقتضيه ذلك، فليس لأحد أن يقول: يجب أن لا يصح منه تعالىٰ إباحة القبيح أو إيجاب ما ليس بواجب، أو تقبيح الحسن، لأنه يؤدّي إلى كونه دالًّا على الشيء، على ما ليس؛ لأن ذلك لا يقدح في كونه مقدورًا؛ لأن الذي يدخل تحت القدرة إيجاده، وإعدامه، فأما كونه دلالة فإنما يرجع إلى وجه زائد، لا تتناوله القدرة، فلذلك لم يعتبر، فيما يصح من التكليف ويمتنع بصحة كونه دليلًا، وفساده.

ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالىٰ موصوف بالقدرة، على أن يظهر المعجز، على كذاب، وإن كان لا يفعله، من حيث كان قبيحًا، كما نقوله في سائر القبائح؛ وهذا يبيّن أن الذي يمتنع في التكليف ليس إلا ما قدمنا ذكره، مما يقتضي وجود الضدّين، أو انتفاء الثابت، أو إثبات المنتفي، فأما ما عدا ذلك فإنه يصح منه تعالىٰ، فحصل من ذلك أنه تعالىٰ لا يصح أن يكلف على الوجه الذي قدمنا؛ فأما تكليفه بأن يأمر بالشيء الذي ينهى عنه في حالين، أو يأمر غير مَن نهى عنه عن الفعل الواحد، في الحال والحالين، أو يأمر بغير ما نهى عنه في الحال والحالين؛ أو يأمر بما نهى عنه على غير ذلك الوجه في الحال والحالين فغير ممتنع؛ وكذلك القول فيما شاكله؛ وإنما يحكم بحسن بعض ذلك ويقبح بعضه على ما نفصله من بعد إن شاء الله.

فصل في بيان ما يحسن من التكليف في الفعل والأفعال، وما يقبح من ذلك

[في بيان التمييز بين النسخ والبداء]

اعلم أنه ليس الغرض بيان ما يحسن لأجله التكليف مطلقًا؛ وإنما الغرض بيان ما يحسن فيه ضمّ تكليف إلى تكليف، متى يجتمع كلا التكليفين، فيجب

أن نذكر من الشروط وما يتصل بذلك، دون ما يتصل بأصل التكليف، وهذا يقتضي إلى أن لا يحتاج إلى كون المكلف قادرًا متمكنًا لسائر وجوه التمكين، مميزًا، متمكنًا من التمييز، إلى غير ذلك؛ وإنما يجب أن نذكر ما يقبح من النهي، إذا انضاف إلى أمر تقدم، ومن الأمر إذا انضاف إلى نهي تقدم، وكذلك القول في الإباحة[١] والحظر[٢]، إلى ما شاكله؛ لأن هذا الوجه هو الذي يدخل فيما يحسن القبيح فيه، ولا يحسن، وفيما يتميز به النسخ من البداء، وفيما يعلم به ما يجوز أن يأتي به الأنبياء عليهم السلام، وما لا يجوز؛ وجملة ما نقول في ذلك: أن هذا الباب ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: يقبح ويدلّ على البداء.

والثاني: يقبح ولا يدلّ على البداء.

والثالث: يحسُن.

[في بيان ما يقبح من التكليف ويدلّ على البداء]

فالذي يقبح، ويدلّ على البداء يجب أن يكون جامعًا لشروط:

منها: أن يكون المنهي عنه عين ما تقدّم الأمر به.

ومنها: أن يكون على وجه واحد. ومنها: أن يكون المكلف واحدًا.

ومنها: أن يكون النهي متأخرًا عن الأمر، أو الأمر متأخرًا عن النهي، غير واقع معه؛ فإذا تكاملت هذه الشروط فمن حق الثاني منهما أن يدلّ على البداء، دون الأول، لأن الأول لو انفرد لم يدلّ على ذلك، وكذلك الثاني لو انفرد، وإذا وقع بعده دلّ على البداء فهو الدالّ على البداء، وإن كان إنما يدلّ بشروط تقدم الأول، وكذلك قلنا: لو وقعا معالمًا دلا على البداء لأن ترتيب الدلالة على البداء لا يصح عند المقارنة، ويصح عند وقوع أحدهما بعد الآخر، على ما سنذكره من بعد.

(١) الإباحة: قال القاضي عبد الجبار في ج ١٢ من هذه الموسوعة: الإباحة هي الخبر عن المُباح. الخبر عن أنه لا ضرر على المكلّف في الفعل. (المغني ١٢/ ٤٩).

(٢) الحظر: هو ما قبّحه العقل وزجر عنه وبعَّد منه؛ كالظلم والسّفه والعتب. (أوائل المقالات ص ٢٢٥). الحظر في الشرع: ما يُثاب بتركه ويُعاقَب على فعله. (جامع العلوم ٢/ ٣٨).

[في بيان ما يقبح من التكليف دلا يدلّ على البداء]

والذي يقبح، ولا يدلّ على البداء وجوه منها: أن يأمر بنفس ما نهى عنه، على وجه واحد، مكلفين في حال واحدة، أو حالين، ولأن مثل ذلك لا يتغير. ومنها: أن يأمر بنفس ما نهى عنه، على وجهين، مكلفين في حال أو أحوال لأن ذلك لا يتغير. ومنها: أن يأمر بعين ما نهى عنه، على وجه، أو وجهين مكلفًا واحدًا، في حالين ووقتين. ومنها: أن يأمر بغير ما نهى عنه، في وقت واحد، مكلفًا واحدًا، على وجه، لا يتميّز أحدهما من الآخر، في وجه المصلحة؛ وما عدا ذلك مما يقبح فالأمر يرجع إلى فقد بعض شرائط التكليف، انفرد أو اقترن بغيره، لأنه لا يحسن أن يأمر تعالىٰ بفعل، وينهى عن الآخر، وليس للمأمور، من الصفة ما يحسن معه الأمر به، أو المنهي عنه فيما يرجع إلى التمكن، أو وجه المصلحة؛ وهذا مما تكثر أقسامه إن ذكر. ولا مدخل له في هذا الباب فلذلك لم نتقصه.

[في بيان ما يحسن فيه ضمّ التكليف إلى تكليفٍ آخر]

فأما الذي يحسن من فليس يخرج عن قسمين: أحدهما أن يكون المأمور به غير المنهي عنه؛ وقد يكون كذلك على وجهين:

أحدهما: أن يكون المكلف واحدًا، ويؤمر بالفعل في وقت، وينهى عن مثله في وقت آخر؛ وإنما نذكر من ذلك ما يلتبس الفعلان فيه بالفعل الواحد، فلذلك قلنا: أن يأمره بشيء في وقت، وينهاه عن مثله، وإن كان الخلاف والمثل لا يفترق في ذلك، لكن المخالف لا لبس فيه، فلذلك لا نذكره في هذا الوجه.

والثاني: أن يكون أحد المكلفين غير الآخر فيأمر أحدهما بشيء، وينهى الأمر عن مثله، وهذا أيضًا إنما شرطنا فيه المثل، لأنه يلتبس بالعين الواحدة، فيما يتناوله الدليل، والأمر والنهي، لا لأن المثل في ذلك يفارق ما هو مخالف ومتضاد.

والقسم الثاني من القسمين الأولين: أن يكون المأمور به هو المنهي عنه، على وجهين، وذلك لا يحسن إلا والمكلف واحد؛ ولم نذكر في هذا الباب

سائر الشروط، التي معها يحسن، لأنها تدخل في التكليف المطلق، وليس الغرض بما أوردناه ذلك، وإنما الغرض غيره فيما ذكرناه، ونذكره إن شاء الله.

فصل في بيان الدلالة على الفصل بين البداء والنسخ وما يتصل بذلك

[في بيان عدم جواز البداء على الله تعالىٰ]

قد بيّنّا صورة ما نقول إنه يدلّ على البداء، وما لا يدلّ؛ وما يحسن، وما لا يحسن، ونحن ندلّ على صحة ما قلناه في ذلك. إنما قلنا إن ما اختصّ بتلك الشروط يدلّ على البداء، لأن من حق العالم، الغني أن لا يأمر وينهى وللفعل واحده، بل الذي يدعوه إلى أن يأمر به كونه حسنًا ومصلحة، والذي يدعوه إلى أن ينهى عنه علمه بأنه قبيح ومفسدة، ويفارق حاله في ذلك حال مَن لا يعرف ما يأمر به، وينهى عنه، وحال المحتاج الذي يأمر وينهى لأمر يرجع إلى نفعه، أو دفع الضرر عنه؛ وهذه الطريقة في الصحة بمنزلة ما نقول من أن العالم بقبح القبيح، وبأنه غني عنه لا يختاره، فإذا ثبت أنه لا داعي له إلى الأمر والنهي، مع كونه عالمًا، إلا ما ذكرناه، فلو نهى عن نفس ما أمر به ووقع هذا النهي لدلّ وقوعه على أنه ليس بهذه الصفة، وخروجه عن هذه الصفة مع كونه غنيًّا ليس إلا بأن يتغير حاله، في كونه عالمًا، وتغير حاله ليس إلا بأن يكشف النهي عن أنه لم يكن عالمًا من قبل، بأنه مصلحة ومع ذلك أمر به، أو أنه خفي عنه الآن كونه مصلحة، فلذلك نهى عنه؛ وهذا هو معنى البداء، لأنه الظهور، الذي لا يصح إلا على مَن لا يعلم الشيء ثم يعلمه، أو يخرج من أن يكون عالمًا، بما كان عالمًا به، أو مَن يجوز عليه الظنون وتغير الاعتقادات، فإذا استحال جميع ذلك عليه تعالىٰ فالواجب أن نقضي بأن هذا الفعل لا يقع منه، مع كونه دالًّا على البداء لو وقع ممن حاله ما ذكرنا.

[في الاستدلال على بُطلان القول بالبداء]

فإن قيل: فلماذا قلتم إنه يدلّ على البداء دون أن تقولوا إنه دلّ على حاجته لأنه قد يجوز مع كونه عالمًا بحال الفعل أن يأمر به وينهى عنه مع الغنى، للجهل، وأحد الأمرين كالآخر في ذلك!.

قيل له: إن كونه دالاً على الحاجة لا يمنع من كونه دالاً على جهل وبداء، لأنه بوقوعه يدلّ على أحد هذين، وما دلّ على أحد أمرين على الجملة فقد دلّ على كل واحد منهما على وجه الانفراد، وإن لم يدلّ عليه على وجه الاجتماع؛ فأما إذا قيّدنا الكلام فغير ممتنع أن يقال: إنه يدلّ على البداء فقط، بل بأن نقول: من حقّه إذا وقع من الغني أن يدلّ على البداء، فهذا الشرط يختص في دلالته بذلك دون غيره، وإن صح أن يقال: إن وقوعه من العالم يدلّ على الحاجة، وعلى كل وجه فقد صحّ أن له تأثيرًا في الدلالة على البداء، على بعض الوجوه، وهو الذي أردنا إثباته.

فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن يصح من أحدنا أن ينهى بعد الأمر، على كل وجه، وقد يحسن ذلك منه، لأنه ربما حسن منه أن يبدو له في الأمر، وأن يتغير حاله فيما يأتيه من أمر بعد نهي.

قيل له: لا بد من أن يقبح منه أحد الأمرين: إما الأمر، وإما النهي إذا كانت الصفة ما قدّمناه في شروط ما يدلّ على البداء، لكنه لا يمتنع أن يكون النهي بعد الأمر يحسن منه، لأنه يعلم في الحال أن الفعل مفسدة، وأنه أخطأ في الأمر فيكون مصيبًا في النهي، وربما كان الخطأ في الثاني، فإذا كان مصيبًا في الثاني يجوز أن يقال: إنه أصاب في الأمر، وليس يخرجه ذلك من أن يكون من حاله على تغيّر حال، في العلم إن كانت الحال واحدة في الحاجة، وذلك يسقط ما سأل عنه.

فإن قيل: إن الذين قلتموه يقتضي أن مع علمه بكون الفعل صلاحًا لا يجوز أن يقع النهي منه، إذا لم يكن محتاجًا، وهذا يوجب أنه ليس بقادر عليه.

قيل له: قد يصح أن يكون قادرًا على ما يعلم أنه لا نفع منه لبعض الوجوه، والذي قدّمناه أحدها؛ لأنه لا فرق بين علمنا أنه لا يختار القبيح مع علمه بقبحه، ولأنه غنيّ عنه، وبين علمنا بأنه لا يختار النهي عما نعلمه صلاحًا مع كونه غنيًا، فلا يرجع إلى الداعي لفعل ذلك لأنه لا يقدر عليه.

فإن قيل: فيجب على هذا الوجه أن لا يحسن منه أن يأمر الكافر بالإيمان[١] مع كونه دواعيه متوفرة إلى الثبات على الكفر[٢]، لأن الإيمان لا يصح أن يقع منه والحال هذه!.

قيل له: إذا كان قادرًا عليه، وله إلى فعل الإيمان داع، سوى ما هو عليه، من الدواعي إلى الكفر فكيف لا يحسن بذاك أمره! وإنما كان يلزم ما سألت عنه لو كان يؤمر بالإيمان، ومع ذلك يصح أن لا يكون له داع إليه.

فإن قال: فقد يؤمر بذلك ولا يعرف الدواعي إليه، بأن لا يعرف حال الأمر، والوعيد، والثواب، أو بأن يعتقد في هذه الوجوه أنها ليست دواعي.

قيل له: فقد يمكنه أن يعلم ذلك ويفعل الإيمان، وقد يمكنه أن يزيل عن نفسه الدواعي إلى الكفر، فلذلك حسن الأمر.

فإن قال: إنه إذا علم في الفعل أنه مصلحة لم ينه عنه، تقدم الأمر بذلك أو لم يتقدم، فما الفائدة في جمعكم بين الأمر والنهي، وجعلكم ذلك شرطًا فيما يدلّ على البداء؟!

قيل له: إنما يذكر الأمر ليبيّن أن الفعل على مقتضى أمره بذلك، ثم يبيّن أنه إذا نهى عنه فلا بد من أن ينكشف له من حال الفعل خلاف ذلك، أو يخفى عليه من حال الفعل خلاف ما عرفه، وذلك لا يتم إلا بأن يجمع بين الأمر والنهي عن ترتيب، لأنه لو فعلهما معًا، وصحّ أن يقع ذلك في حال واحدة لكان لا يدلّ على تغيّر حال كونه عالمًا غنيًّا كان عليه، بل لا يمتنع أن يكون مستمر الحال في كونه عالمًا غنيًّا، أو في أن لا يكون عالمًا؛ ولا يقال فيمن

(١) الإيمان: إن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. (الإبانة عن أصول الديانة ص ٢٧). هو التصديق بالله. (كتاب اللمع ص ١٢٣). إن الإيمان هو التصديق. (التوحيد للماتريدي ص ٣٣٢؛ وقواعد العقائد للغزالي ص ٢٣٩؛ الإنصاف ص ٨٤). ويقول القاضي عبد الجبار: الإيمان عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبّحات. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧).

(٢) الكفر: يقول القاضي عبد الجبار: الكفر في أصل اللغة: هو السّتر والتغطية. وفي الشرع اسم لمَن يستحق العقاب العظيم. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٢).

هذه حاله إنه بدا له؛ لأن البداء يقتضي تجدّد حال لم تكن، وذلك يجري مجرى التغيير، على ما قدّمنا القول فيه، فأما إذا كان الأمر لواحد، والنهي لآخر فإنه لا يدلّ على البداء، وإن قبح إذا كان الفعل واحدًا، لأن في هذا الوجه يقبح النهي وجهًا، سوى تغيّر حاله وحصول البداء فيه، وهو علمه بأنه غير مقدور لهذا الثاني، فكذلك القول فيه لو أمره بالفعل ثم نهاه عنه، في حال أخرى، والنهي يقبح ولا يقع، لكونه غير مقدور، لا لتغيّر حال، إنما يدلّ النهي بعد الأمر على البداء، إذا لم يكن هناك وجه يقع لأجله النهي عن نفس ما أمر به إلا جواز البداء، ولا يكون كذلك إلا مع الشرائط التي ذكرناها من قبل؛ وقدمنا في باب «الإرادة» بطلان القول بأن إرادة الشيء بعد أن لم يكن مريدًا له، أو الأمر بعد أن لم يكن آمرًا يدلّ على البداء، وأبطلنا تعلّق المجبرة في كونه تعالىٰ مريدًا، لم يزل بهذا الجنس من الكلام؛ وفي الذي أوردناه الآن دلالة على فساد هذا القول.

[في بيان أن البداء يعني الإرادة[١] بعد الكراهة[٢] أو الكراهة بعد الإرادة]

واعلم أن الذي يدلّ في الحقيقة على البداء هو الكراهة، بعد الإرادة، أو الإرادة بعد الكراهة، وإنما يذكر الأمر والنهي، لأن بهما تعرفان، ولو عرفناهما بغيرهما لكانت دلالة البداء قائمة. ولو حصل لفظ الأمر والنهي، من دون إرادة وكراهة لما دلّا على البداء، على وجه من الوجوه. وإنما قلنا إنه يقبح منه تعالىٰ الأمر والنهي لأن ذلك الفعل إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا، فإن كان حسنًا فالنهي عنه يقبح، وإن كان قبيحًا فالأمر به لا يصح، فلا بد متى تعلّقنا بالفعل الواحد، على الوجه الذي ذكرناه أن يكون أحدهما قبيحًا لا محالة؛ وعلى هذا الوجه

(١) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحقِّقين هي خلوص الدَّاعي عن الصَّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السَّوِيَّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثِّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

(٢) الكراهة: ما يُوجِب كونه (الذات) كارهًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١). الصَّارف عن الفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧١).

اعتمد مشايخنا أجمع، وبيّنوا أنه لا يجوز أن يقع من الله تعالىٰ كلا الأمرين، وإن اختلفوا في فعل يدلّ على البداء، وهل يجب نفيه عن الله تعالىٰ بدلالته على البداء أم لا؛ على ما قدّمناه من قبل من القول فيه؛ وإنما قلنا: إن أمره تعالىٰ بالفعل، ونهيه عنه على وجه، أو وجهين، من مكلفين لا يحسن، لأنه يتضمن تكليف ما لا يطاق، لأن مقدور أحد القادرين لا يصح أن يكون مقدورًا للآخر؛ وإنما قلنا: إن بما يأمر به زيدًا لا يحسن أن ينهاه عنه في حال أخرى على جه، ووجهين، لمثل هذه العلّة، لأن مقدوره في وقت لا يجوز أن يكون مقدورًا له في وقت آخر، ولو صح كونه مقدورًا، في حالين كان لا يمتنع أن يحسن منه إحداثه في حال، ويقبح في أخرى على وجه، أو وجهين، ويحسن فيه التكليف والأمر بعد النهي؛ وكذلك القول في القادرين، ألا ترى أنه لما صح منه تعالىٰ إحداث الشيء بعينه في حالين، بأن يكون مما يبقى ويفنيه بعد الإحداث، ثم يعيده لم يمتنع أن يحسن فيه إيجاده في حال، ويقبح فيه إحداثه في حال أخرى، على وجه واحد، وعلى وجهين، ويحسن منا أن نسأله تعالىٰ أن يفعله في حال، وأن نسأله أن لا يفعل في حال أخرى، ويريد كذلك منه في حال، ونكرهه في حال أخرى، والمسألة منا على هذا الوجه تحلّ محل الأمر والنهي عنه، فأما إذا تماثل الفعلان والفعل واحد، والقادر واحد، حتى لا يتميز أحدهما من الآخر، فيما ينبغي أن يعرف المكلف، وفي وجه كونهما صلاحًا أو فسادًا فلا يحسن منه تعالىٰ أن يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر، لأن من حق الأمر أن لا يتناول أحدهما بعينه، فكذلك من حق النهي، وإذا كان كذلك عادت الحال إلى أنه يكون آمرًا بنفس ما نهى عنه، ولأن ذلك في التكليف لا يحسن، من حيث لا يميّزه المكلف أو من حيث علم أن حالهما لا تختلف في كونه صلاحًا؛ وإنما قلنا: إن الفعل إذا تغاير من مكلفين أو من مكلف في وقتين أنه يحسن أن يؤمر بأحدهما وينهى عن الآخر، لأنه لا يمتنع والحال هذه أن يكون أحدهما صلاحًا، والآخر فسادًا، فيحسن فيه الأمر والنهي؛ ومتى كانت حالهما ما ذكرنا، ولم يحصل فيهما ما يقتضي زوال التمكين(١)، وحصول

(١) التمكين: كل ما يصحّ من المكلّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة... فإذا وصل واتصل فقد حصل=

الموانع، وغير ذلك، فأما الفعل إذا وقع على وجهين فإنما يحسن منه تعالىٰ أن يأمر به على أحدهما، وينهاه على الوجه الآخر، بمثل ما قدّمناه من العلّة لأنه مقدور، وإحداثه ممكن على الوجهين، فلا يمتنع أن يكون صلاحًا على أحد الوجهين، وفسادًا على الوجه الآخر، ويحلّ الوجهان والفعل واحد محل الفعلين الغيرين، في هذا الباب.

فصل في بيان الوجوه التي إذا كان الفعل عليها حسن فيه الأمر والنهي وما يتصل بذلك

[في بيان شروط الأمر بالفعل أو النهي عنه]

يجب فيما يتعلّق به الأمر والنهي أن يختصّ بشرط يشترك فيه، وهو التمكن والتخلية من سائر الوجوه، ليخرج عن أن يكون تكليفًا لما لا يطاق، أو لما لا يصح على الوجه الذي كلف، لأنه لا بد من زوال الإلجاء، ليصحّ أن يوقعه على الوجه الذي كلف، من حيث ثبت أن الملجأ إلى الفعل لا يختاره لحسنه في عقله، وإنما يختاره لوجه الإلجاء، وكذلك الملجأ إلى أن لا يفعله، لأنه لا يعدل عنه قبحه في عقله، لكن لوجه الإلجاء، فقد صار زوال الإلجاء الداخل في وجه التمكين، من حيث بيّنّاه، وكذلك حصول الشهوة والدواعي المتردّدة لاحقتان بالتمكين، لأنه لا يصح أن يفعل على الوجه الذي كلّف إلا معهما أو مع أحدهما، لأن المشقة والكلفة لا تحصل إلا بهما، أو بما يجري مجراهما، فهذا الشرط جامع لما يتناوله الأمر والنهي، ثم يختصّ الأمر بأن يكون ما تناوله حسنًا وصلاحًا، إما على وجه يقتضي كونه نفلًا[1]، أو على وجه يقتضي كونه واجبًا، إذا كان من باب الشرعيات، التي تعرف بالأمر أو الإيجاب؛ ويختصّ النهي بأن يتناول ما يكون قبيحًا، ويكون وجه قبحه كونه فسادًا، أو مانعًا من الصلاح على ما بيّنّاه من قبل.

= التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

(١) النافلة والنفل: لغة هي الزيادة، أو الهبة، والجمع نوافل. واصطلاحًا النافلة هي العبادة المُستَحَبَّة، صلاة كانت أو صومًا. وسُمِّيت كذلك باعتبار أنها زائدة عن الواجب. (حسين مرعي: القاموس الفقهي ص ٢١٠).

فأما العقليات فقد وصفنا الحال فيها من قبل، وكذلك قلنا: إن المنهي عنه يجب أن يكون غير المأمور به، أو يكون الفعل واحدًا، أو يقع على وجهين يحلّان فيه محل الفعلين، كما نقوله في الخبر الذي يصح أن يقع كذبًا وصدقًا، والسجود الذي يصح أن يقع عبادة لله تعالىٰ، وعبادة للشيطان.

[في بيان أن الفعل الواحد قد يقع على وجهين]

فإن قال: قد بيّنتم أن الفعل يتغاير بالوجوه التي تقدم ذكرها، فمن أين أن الفعل الواحد يقع على وجهين؟ وما أنكرتم من أن من حق الطاعة أن تكون غير المعصية، والسجود الذي هو عبادة لله وإيمان، أن يكون غير ما هو كفر، وعبادة للشيطان، وكذلك القول في الخبر؛ فكيف اقتصرتم في ذلك على الدعوى؟ والشيوخ الكبار من أصحابكم يخالفون في ذلك.

قيل له: قد بيّنّا في باب «الإرادة»: أن الخبر الذي هو كذب بعينه يصح أن يقع صدقًا. ولفظ الخبر يصح أن يكون خبرًا مرة، وليس بخبر أخرى، والحقيقة يصح أن تكون مجازًا؛ وقد تقصينا ذلك بما يغني القول في سائر الأفعال، كالقول في الأخبار في هذا الباب، لأن الفعل إذا كان إنما يكتسب حكمًا لكون فاعله مريدًا، وقد يصح أن يحدثه وهو يريده على غير ذلك الوجه، فما الذي يمنع من صحة ما قلناه؟ وظنّ القوم بأن الصفة إذا تضادت، أو جرت هذا المجرى فيجب أن تقتضي تغاير الموصوفين، وليس الأمر كذلك، لأنه إذا لم يمتنع أن يكون الفعل موجودًا، بدلًا من كونه معدومًا، والذوات واحدة، والعالم منا جاهلًا، بدلًا من كونه عالمًا والذات واحدة. فما الذي يمنع من أن يكون الفعل الواحد طاعة، بدلًا من كونه معصية، وإيمانًا، بدلًا من كونه كفرًا، ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب، وإنما المعتبر بالمعاني، وقد صح أن الفعل الواحد يكون طاعة لله تعالىٰ، معصية للشيطان، ولا يوجب فيه تغايرًا، فما الذي يمنع من أن يقع على وجه يكون طاعة لله تعالىٰ، وعلى وجه يكون معصية لله، وإذا صحّ من أحدنا أن يأمر عبده بحضور المسجد انتظارًا للصلاة، وينهاه عن حضوره للتجارة، والبيع والشراء، ولا يوجب ذلك كون الحضور متغايرًا فما الذي يمنع من صحة ما ذكرناه!،

وإذا صحّ أن يبني البناء الواحد على طريق التقوى، وعلى طريق الضرار، ولا يخرج البناء من أن يكون بناء واحدًا، فكذلك القول فيما قدّمناه، وإذا كان تقدّم الإباحة من صاحب الطعام يقتضي أن يكون التناول حسنًا، ولولا تقدّمه لكان قبيحًا، والتناول واحد، فما الذي يمنع مما قدّمناه، وإذا كان الاستمتاع بالمزوّج بها يحسن إذا تقدم العقد على شرائط، ولولا تقدّمه لقبح، فما الذي يمنع من صحة ما قدّمناه! لأن التقدّم إذا صحّ أن يؤثر فالمقارن بأن يصح فيه أولى، وإذا كان تقدّم التوبة[١] من العبد يقتضي قبح العقاب، الذي لولا التوبة لكان يحسن، فما الذي يمنع مما ذكرناه!؛ ومتى قال قائل: إن الواقع والتوبة قد تقدّمت غير الواقع، إذا لم يتقدم فقد طرق على نفسه القول بأنه تعالىٰ لا يوصف بالقدرة على ما لو وقع لكان ظالمًا، والمخالف لا ينتهي إلى هذه المرتبة؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إنه تعالىٰ قادر أن يفعل الثواب بما لا يستحقه، لكنه يقبح؛ وعلى هذا الوجه بنينا الكلام في التكليف، وأنه تعريض للمنازل العالية، فإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من أن وجهي الفعل الواحد بمنزلة تغاير الفعلين، لكنهما في هذا الوجه يحلّان محل الضدّين، في أن ذلك لا يصح أن يحصل عليهما، لما بيّنّاه من قبل، من أن الفعل الواحد لا يصح أن يكون حسنًا قبيحًا، وإن ثبت فيه وجه الوجوب، ووجه الإباحة، أو وجه القبح؛ ولا شبهة في أنه لا يمتنع في الفعلين المختلفين، والفاعل واحد، والمختلفين والمثلين والفاعل متغاير، أن يصح منهما ما ذكرناه، وإنما اشتبه على بعض الجهال، وظنّوا أنه لا يصح في الفعلين المثلين من المكلف الواحد أن يكون أحدهما صلاحًا، والآخر فسادًا، وعدّوا ذلك من باب البداء حيث صار عندهم المتغاير من الفعلين بمنزلة الفعل الواحد؛ ونحن نبيّن القول في ذلك إن شاء الله.

---

(١) التوبة: هي الرجوع والندم. (التوحيد للماتريدي ص ٣٥٦). ويشرح القاضي عبد الجبار نفسه التوبة فيقول: أن يندم على القبيح لقُبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله من القبح. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٣١ و٧٨٢). وأما في «المغني» فيقول القاضي: التوبة هي الندم على ما فعل مع العزم. (المغني ١٤/٤٢٨).

فصل في أنه لا يمتنع في الفعلين المثلين كون أحدهما صلاحًا دون الآخر وما يتصل بذلك

[في بيان كون الفعل صلاحًا وفسادًا]

قد بيّنّا في الكلام على «البراهمة»(١) أنه لا يمتنع في الفعل، الذي لو تجرّد عن العقل كنا لا نعلم أنه صلاح بعينه، أو مثيله صلاح، أن يعلم بالسمع كون ذلك صلاحًا؛ وبيّنّا أن يكشف من حال الفعل عما لا نعلمه معينًا إلا به، وإن كنا نعلم بالعقل ذلك الحكم مشروطًا.

وبيّنّا أن ذلك لا يوجب كون الحسن قبيحًا وكون الواجب ندبًا(٢)، وأن ذلك إنما كان يجب لو كان الفعل فعلًا واحدًا، فأما إذا تغاير بالأوقات، أو الفاعلين فذلك غير واجب.

وبيّنّا هناك في باب «اللطف»(٣) كيف يكون الفعل صلاحًا وفسادًا، وكيف الوجه في ذلك وأوضحناه بأدلّته، وبالأمثلة التي أوردناها فإذا صح ذلك

---

(١) من منكري الرّسالات، يعبدون الله مطلقًا لا من حيث نبيّ ورسول. وأكثر ما يوجدون في الهند، وهم ينكرون الأنبياء والرُّسُل. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ١٥٢).

(٢) النّدب: شرح القاضي «النّدب» في بعض كتبه فقال: النّدب ما لا مدخل لاستحقاق الذّمّ به، مع أنه يستحق به المدح، هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وفي موضع آخر من «المغني»، يفصّل القاضي الكلام عن الندب. (المغني ١٧/ ٢٣٥ (هذه الطبعة)).

(٣) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنَّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمَّى توفيقًا، وربما يسمَّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظ الدعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسْنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/ ٤١ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

فالواجب أن لا يمتنع مثله في الشرعيات، حتى يكون صلاحًا، من زيد، ومثله فسادًا منه، في حال أخرى.

فإن قال: إن ذلك يصح في العقليات لاختلاف الطريقة، ولا يصح في السمعيات، لأن الطريقة واحدة، وإذا ثبت أن الفعل صلاح فواجب في أمثاله أن يكون صلاحًا.

قيل له: أفليس العقل طريقة واحدة، وقد ثبت فيها أنه لا يمتنع في القعود للمحادثة أن يكون حسنًا، فإذا خاف في الثاني من سقوط حائط أو غير ذلك من وجوه الإضرار يكون قبيحًا، ولا يقدح ذلك في صحة العقليات، فما المانع من مثله في السمعيات.

فإن قال قائل: إن العقل قد دلّ من حال القعودين على ما ذكرتموه، لاختلاف شرطهما، وموقعهما.

قيل له: والسمع أيضًا يدلّ من حال الفعلين على مثله، لأنّا لا نجوز في مثل الصلاح أن يكون فسادًا، إلا أن يقع على غير ذلك الوجه، وبأن يختلف شرطهما في هذا الوصف.

فإن قال: صحة ما ذكرتموه في الشرعيات تؤدّي إلى كون الشرع مختلفًا، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يختلف!.

قيل له: إذا جاز لك في العقليات، ولم يوجب كونهما مختلفين، فما الذي يمنع من مثله في الشرعيات؟، ومتى قالوا: إن جواز ذلك في العقليات، أو فيها وفي السمعيات يوجب كونهما مختلفين، ومع ذلك فالذي ألزمناهم غير ممتنع!.

قلنا لهم: فجوّزوا في السمع أن يكون مختلفًا، ولا يقدح ذلك في صحة ما ذكرناه.

[في بيان ما يجوز أن يرد في الشرع]

وبعد... فإن اليهود يوافقون في جواز ذلك من مكلفين في الشرعيات، لأنهم يجوّزون أن يأمر تعالىٰ أحدهما بالفعل، وينهى الآخر عن مثله، في حال

واحدة، وحالين، ولم يوجب ذلك تناقضًا، ولا اختلافًا. فكذلك القول في الفعلين، إذا كانا من مكلف واحد في حالين.

فإن قال: إن من حق الشرع أن لا تختلف دلالته، لأن الطريقة فيه واحدة، وطرائف أدلّة العقول تختلف، فيجب أن يمتنع في الشرعيات ما ذكرتم.

قيل له: إن كلامنا في هذا الباب على ما يجوز أن يرد في الشرع؛ لا على ما ثبت في الشرع؛ وقد بيّنّا أن العقل يجوز من المكلف أن يكون حاله في الوقتين يختلف فيما يختاره من الفعلين المثلين، فيكون أحدهما صلاحًا، والآخر فسادًا؛ وإذا صحّ ذلك فالواجب أن ترتب دلالة الشرع عليه، فهذا هو الترتيب الصحيح، والذي ذكرته ترتيب فاسد، لأنك بنيت ما يجوز على الأفعال من الأحكام في كونها فسادًا وصلاحًا، على أدلّتها، وإنما ينبغي أن ترتب الأدلّة بحسب المدلول.

وبعد... فإنّا لو سلمنا ما ذكرته، لا صحة ما ذكرناه، لأن دليل الشرع وأن يتفق، ولا يختلف، فكما يجوز أن يدلّ من حال زيد، على خلاف ما يدلّ عليه، من حال عمرو، فكذلك لا يمتنع أن يدلّ من حال زيد، في حالين ووقتين، على مثل ذلك، ولا يوجب ذلك اختلاف الأدلّة، كما لا يوجب ما ذكرناه في العقليات اختلاف أدلّة العقول.

واعلم أن الذي تنكره من اختلاف الأدلة هو متى أريد به التناقض والفساد، فأما إذا لم يرد به ذلك فما الذي يمنع من كون الأدلّة مختلفة، بأن يكون بعضها يدلّ على خلاف ما يدلّ عليه البعض، أو بأن تكون نفس الأدلّة أجناسًا مختلفة، أو على صفات مختلفة، وهذا يبيّن من حال مَن تعلّق بذلك أنه لا يعرف الغرض بهذه اللفظة، وإذا جاز في الإدراك الذي هو طريق للعلم أن يكون مختلفًا، فيعلم ببعضه خلاف ما يعلم بالبعض الآخر، حتى يعلم ببعض الحواس الطعوم، وببعضها الروائح، وببعضها المبصر، فما الذي يمنع من ذلك في الأدلّة التي هي طريقة العلوم المكتسبة، فلو كان الاختلاف في ذلك يفسدها لوجب مثله في الإدراك الذي هو طريق للعلم.

[في بيان أن التماثل في الأفعال هو تماثل الصفة(١) والصورة(٢)]

واعلم أنّا متى ذكرنا في الفعلين التماثل(٣) فليس المراد بذلك التماثل في الجنس، وإنما نعني به، في الصفة، والصورة، نحو أن يكونا قيامين، وقعودين أو يتعينا صلاتين أو عطيتين إلى ما شاكل ذلك، وقد نصفهما بالتماثل على هذا الوجه، وإن كانا متضادّين، لأن الأكوان في الأماكن متضادّة، فليس لأحد أن يتبع اللفظ في هذا الباب، لأن الغرض صحيح، وإنما يتعاطى من العبارات، في كل باب ما يكون إلى الأفهام أقرب. واستعمل مَن خالفنا من اليهود هذه اللفظة، فجرينا على طريقتهم، ومسّت الحاجة، عند ظنّهم، أن الفعل واحد، أن يبيّن أنه متغاير، وإنما اشتبه بالواحد، من حيث يتماثل في الصورة، والصفة؛ ومما يدلّ على صحة ما ذكرناه أنه قد ثبت أنه تعالىٰ فيما يفعله بالعبد قد يكون الصلاح في وقتٍ أن يمرضه، ثم يكون مثله في وقت آخر فسادًا، وكذلك القول في العافية، والغنى، والفقر، إلى سائر ما يدير عليه أحوال العالم، فما الذي يمنع فيما يختاره أن يكون هذا حاله، بأن يكون ما هو صلاح في هذا اليوم، مثله يكون فسادًا في اليوم الثاني، وإذا صحّ ذلك فلا بد من أن يدلّ تعالىٰ، على ذلك من حاله في الشرع، إذ قد ثبت أن الشرعيات لا طريق إلى معرفتها إلا أدلّة الشرع.

فإن قال: إنه تعالىٰ إذا فعل بالعبد بعض ما ذكرتموه من مرض، وصحة، وغنى، وفقر فلا بد من كونه صلاحًا، على الدوام، لكنه لا يجب أن يفعله،

---

(١) الصّفة: في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مُستَفاد يخصّ الموصوف وما شاركه فيه. (أوائل المقالات ص ٥٨). كل أمر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم به أو الخبر عنه؛ نفيًا كان أو إثباتًا، حالًا كان أو غير حال، فعلًا كان أو نفي فعل. وقيل: الصّفة كل فائدة تُضاف إلى الذات بلا اعتبار غيره. والحكم فائدة تُضاف إلى الذات ولا يُوصَف بها إلّا عند حدوث فعل منها أو نفي فعل منها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

(٢) الصورة: ما به الشيء بالفعل. (شرح العبارات ص ٢٣٨). الجوهر إما أن يكون في المحل وهو الصورة... (تلخيص المحصّل ص ١٢٩). والحال إن كان مقوّمًا لمحله؛ كالإنسان لبدن الإنسان، كان صورة. (قواعد العقائد للطوسي ص ٤).

(٣) التماثل: هو الاشتراك في الصفات النفسية. (شرح المقاصد ١/١٤٣). هو اشتراك الموجودين في جميع صفات النفس. (الكليّات ص ١١٧).

في كل حال، ومثال ذلك أن يكون فعل المكلّف صلاحًا له، في بعض الأحوال، دون بعض، وهذا لا ننكره، وإنما ننكر أن يكون مثله فسادًا.

قيل له: إنه تعالىٰ إذا أمرض العبد في وقت فلو كان إدامة المرض صلاحًا لوجب أن يفعله، لأن المرض من الباب الذي متى حسن وجب، لما فيه من المصلحة، ومتى لم يجب قبح، على ما قدّمنا القول فيه، في باب «الآلام»، فإذا ثبت ذلك علمنا أنه في الوقت الذي فعله صلاح، وفي غيره من الأوقات ليس بصلاح، بل لو فعله لكان قبيحًا، ولكان فسادًا، وكذلك القول في العافية، أنه تعالىٰ قد يفعلها في أحوال، ثم يزيلها من بعد، ولو كان الصلاح إدامتها لما حسن أن يزيلها؛ فكذلك القول في الغنى والفقر؛ وهذا يسقط ما سأل عنه، ويبيّن صحة ما ذكرناه أنه تعالىٰ إنما يفعل هذه الأمور بنا لمصالحنا، فإذا صحّ في أحدهما أن يختلف في الأوقات، كما يختلف في الأعيان، فكذلك القول في الآخر؛ وكما يجب فيما يفعله أن يكون مجوّزًا في العقل، وموقوفًا على الدليل فيما يقع منه ولا يقع، فكذلك فيما يتغيّر به يجب أن يكون مجوّزًا في العقل، وموقوفًا على الدليل، فيما يرد به التعبّد وما لا يرد، لأن التعبّد إنما يكون بالأدلّة، التي لها نقطع على أحد الجائزين، كما أن ما يفعله إنما نقطع فيه على أحد الجائزين لثبوت فعله؛ وما قدّمناه من أنه قد صحّ اختلاف المصالح في المكلفين، وأن ما اقتضى جواز ذلك فيما يقتضي جواز ذلك، في المكلف الواحد، في الوقتين يبيّن فساد قولهم في هذا الباب؛ ألا ترى أن العقليات التي لم يصح فيها أن تختلف استوت حال المكلفين والمكلف الواحد، في وقتين، وما صحّ أن يختلف فيه فكمثل؛ على أن الذي جوّزناه قد ثبت في الشرائع لأنها وردت مختلفة، على ما سنبيّن من بعد؛ على أن الذي لا شبهة فيه مما يعترف القوم به يدلّ على ما نقوله؛ وذلك أنه لا بد من أن يقولوا: إن لبعثة الأنبياء عليهم السلام ابتداء، وإن التكليف العقلي قد ينفرد ويصح ذلك فيه عن التكليف الشرعي، فيقال لهم: أليس قبل بعثته كان اعتقاد نبوّته، والإخبار عنها، واعتقاد شرائعه والإخبار عنها، من المحظور، ثم بعد البعثة صار مثله في الواجبات على مَن بعث إليه، ومن المحتسبات على مَن لم يبعث إليه، فلا بد من نعم.

قيل لهم: فقد صحّ أن ابتداء ورود الشرع يتضمن صحة ما ذكرناه؛ فما الذي يمنع من مثله في الشرائع، وأن تختلف في الأوقات، والمكلف واحد، أو تتغاير، على ما بيّنّاه؛ وقد بيّنّا أنه لا يمكن أن يقال: الذي تناوله الحظر هو الذي تناوله الوجوب؛ لأن ذلك يوجب البداء، فلا بد من الإقرار بصحة ما ذكرناه؛ فإن قالوا: إن ذلك ابتداء شريعة مخالفة لما كان في العقل، لأن الواجب على ذوي العقول أن يقبح منهم الاعتراف بالنبوّة، والتصديق بها قبل البعث، وهذا مما لا ننكره؟.

قيل له: قد بيّنّا أن الغرض بهذا الفصل، أن نبيّن أن اختلاف حكم الفعلين المثلين، لا يمتنع في القبح والحسن، والصلاح والفساد، وقد صحّ. ذلك بما أوردناه، فلو صح لكم أن تبيّنوا أن الشريعة لم ترد بذلك كان لا يطعن فيما قلناه، من إثبات التجويز في ذلك.

[في الدلالة على جواز تغيّر حال الفعلين المثلين صلاحًا وفسادًا]

وبعد... فإن اختلاف طرق الأدلّة لا يؤثر فيما يصحّ من هذا الباب، وإذا كان فيما يدلّ عليه العقل بانفراده يصح ذلك، وفيما يدلّ عليه العقل والشرع جميعًا يصحّ ذلك على ما بيّنّاه، فيجب أن يصحّ فيما لا يدلّ عليه إلا الشرع، لأن حال الفعل لا يختلف في ذلك، إن اختلفت طرق الأدلّة.

فإن قال: إنّا نمنع من ذلك لأمر يرجع إلى الأدلّة لا إلى حال الفعل، لأن عندنا لا يصح أن يكون الأمر المطلق واردًا إلا ويتناول أمثال ذلك الفعل أبدًا.

قيل له: أليس قد يرد الأمر المطلق فيختصّ ببعض الأعيان دون بعض، وكذلك تختلف أحوال المكلفين، فما الذي يمنع من ورود الشرع بذلك، ويخصّ ببعض أحوال المكلف دون بعض؛ وإنما كان يمكنه التعلّق دليل الشرع لو كان لا يصح أن يرد إلا على الوجه الذي توهمه، فأما إذا أمكن وروده على خلافه، لأن أدلّة الشرع أشد اتساعًا من أدلّة العقل، فكيف يمكنه القدح فيما ذكرناه.

فإن قال: إن دليل الشرع وإن كان يصح وروده على ما ذكرتم، فإنه لم يرد إلا على ما قلنا.

قيل له: ليس غرضنا بهذا الباب إلا أن نبيّن صحة ما ذكرناه في الفعل، وفي الدليل، ونحن نبيّن لك من بعد، فساد ما توهمته في الأدلّة الواردة في هذا الباب، والذي قدّمناه من شبه البراهمة، وتعلّقهم بأن الشرع لا يجوز أن يكون مخالفًا لما في العقول، لأنه مبني عليها مرتب، ولأنها أصل له دالّة عليه، فلا يجوز أن يكون مخالفًا لها، إلى غير ذلك، فما حكيناه أقوى مما يتعلّق؛ اليهود، في اختلاف الشرائع؛ لأن أحد الشرعين لا يكون أصلًا للآخر، ولا الآخر مرتبًا عليه، بل هما جميعًا مرتبان على العقل، فإذا فسد ما يتعلّقون به، لما أوردناه من قبل، فسد بمثله مذهب اليهود، في هذا الباب؛ على أنه لا بد لهم من الاعتراف، بما قلناه، وذلك لأن الشرع لا يدوم، لأن دوامه يقتضي قبح التكليف، من حيث كان وجه حسنه التعريض للثواب، الذي لا يتم إلا بانقطاع التكليف، والانتقال إلى حال الثواب، الذي يستحق ـ أو كان يصح أن يستحق ـ فإذا ثبت ذلك فدليل الشرع لا يجوز أن يقتضي الدوام، لأن دليل العقل يمنع من ذلك، وإذا صح فيه أن ينقطع بوقت ما، أو بحال، فما الذي يمنع من أن ينقطع على الوجه الذي نقوله، بأن يظهر دليل يدلّ على أن أمثال الفعل المتقدم يكون مفسدة.

فإن قال: إنما لا يجوز أن ينقطع والحال حال تكليف، فأما بأن يتغيّر حال المكلف إلى عجز ومنع، وموت، إلى ما شاكله فلا بد من انقطاعه عقلًا.

قيل له: إن العقل الذي اقتضى جواز هذا الانقطاع هو الذي يقتضي جواز انقطاعه، إلى النهي والنسخ، لأن العقل كما يدلّ على أن التكليف يتبع القدرة والتخلية فكذلك يدلّ على أنه يتبع كون الفعل مصلحة، فإذا جاز أن يتغير حال القدرة والتخلية، وينكشف لنا حال دليل الشرع به، وأنه مع إطلاقه أريد به التوقيت والغاية، فما الذي يمنع من مثله بالنهي والحظر اللذين يكشفان عن أن الصلاح في ذلك الفعل لم يكن على الدوام، وإنما كان إلى غاية؟

وبعد... فقد علمنا أن دليل التلكيف يقتضي حالًا دون حال، من أوقات المكلف، لأنه إذا نام، وأُغمي عليه فقد تبيّنّا أن دليل الشرع لم يتضمن التعبّد في هذه الحال، حتى إذا زال ذلك، وثاب إليه عقله، وتكامل شرط التكليف لزم التعبّد، فما الذي يمنع مع إطلاق الأمر أن يتخلل حال المكلف أوقات تكون مخصوصة من جملة تكليفه، فتكون الواجبات عليه، من قبل محظورة فيها؛ على أن التكليف وإن كان مؤبدًا فليس يلزم المكلف أن يدوم على فعل واحد، بل ينتقل من فعل إلى فعل، وقد تتخلل حال تكليفه أوقات استراحة، فقد حصل كل تكليف بعينه منقطعًا في أحوال، وإن كانت الطاقة والقدرة قائمة، فما الذي يمنع من مثله، في أن ينقطع كل تكليف في بعض الأحوال إلى خلافه؟ على أن القوم يجوّزون أن يرد من الله تعالىٰ الأمر بالفعل في وقت، والنهي عن مثله، في حال ثانية، على الاتصال، وإنما منعوا من ذلك إذا لم يقترن الأمر بالنهي، وهذا يصحح من حال الفعلين ما أردنا إثباته، وإنما كان يقع الكلام بيننا وبينهم، في أن النهي: هل يجوز أن يتأخر عن حال الأمر، أو لا يجوز ذلك، وهذا مما نبيّنه من بعد، وليس يمكنهم مع هذا القول أن يمنعوا من تغيّر حال الفعلين المثلين في كون أحدهما صلاحًا دون الآخر، وإن كان المكلّف واحدًا، فإذا صح ذلك متى كان الدليل بالصفة التي ذكروها، فيجب إذا بيّنّا أن الدليل قد يحسن أن يرد على خلافه أن يصح ما ذكرناه، وإنما يبقى بعد ذلك الكلام في الأدلّة، فأما الشبهة المتعلقة بحال الفعل فقد زالت بسائر ما أوردناه.

فصل في الفرق بين ما يجوز أن يختلف حاله في الصلاح والفساد من الأفعال وبين ما لا يجوز ذلك فيه

[في بيان حد الأفعال الواجبة]

اعلم أن الذي يستمر من الأفعال على حد واحد هو ما يتعلق بأفعال القلوب دون أفعال الجوارح، وهذا كمعرفة الله تعالىٰ، والمعرفة بوجوب الواجبات العقلية، على شرط أو غير شرط، على ما ترتب في العقول. وتوطين النفس على القيام بما يلزم إلى غير ذلك؛ لأن هذه الأمور لا يجوز أن يكون

المكلف عاقلًا متمكنًا، والموانع زائلة إلا وهي واجبة عليه، وإنما خرج عن ذلك بسهو يلحق، أو منع يعرض، فأما مع التخلية والسلامة فذلك واجب، ولا يرد التعبّد بخلافه، لأن الوجه الذي عليه صار لطفًا لا يتعلّق بوقت، دون وقت، ولا بمكلف دون مكلف، فما هذه حاله يجب أن يستمر، ما دام التكليف قائمًا، ولا تتغير حاله البتة.

[في بيان حال وجوب الفعل]

وقد بيّنّا صحة ذلك في باب «النظر[1] والمعارف»، حيث دللنا على أن معرفة الله بتوحيده، وعدله لطف من فعل المكلف، وأن أحوال المكلفين لا تختلف في الأوقات، ولا بالأعيان[2]، وما اقتضى كون ذلك لطفًا أن يفعله عن نظر يقتضي وجوب فعله، على حد الابتداء، حالًا بعد حال، إذا كانت لا تبقى كما يقتضي وجوبها عليه عند تذكّر الاستدلال، في حال الانتباه من النوم، وعود العقل، ولا فرق بين وجوب معرفة الله في هذا الوجه، وبين معرفة سائر ما يكلّف عقلًا، مما طريقه الدليل العقلي، في أن ذلك يجب أن يتمسك به دائمًا، وكذلك فلا بد من أن يوطن نفسه، إذا كان مكلفًا، على القيام بما كلف، حتى لا يصح أن يكون ذاكرًا، وشرائط التكليف حاصلة، إلا ويلزمه هذا العزم[3]، على حد الجملة؛ ولذلك قلنا: إن المكلف متى لزمه النظر في معرفة الله تعالىٰ، وأخلّ بما يلزمه من ذلك، أن تكليف النظر والمعارف لا يزول عنه، فيلزمه أن يستأنف النظر الأوّل، ولا يجري مجرى ما يلزم، فإذا أخلّ به في الوقت الذي لزمه يخرج من أن يكون واجبًا، مع كونه مكلفًا، وعلى هذا الوجه

---

(١) النّظر: هو الذي يؤدِّي إلى البصيرة. (المغني ١٢/١٨٨). وهو الفكر والتأمّل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). هو الذي يُطلَب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

(٢) الأعيان: ما تقوم بنفسها ويصحّ وجودها لا في محل. وهي التي يكون لها قيام بذاتها. (البداية في أصول الدين ص ١٩؛ مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد ص ٢١؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٠).

(٣) العزم: توطين النفس والقطع على أنه سيفعل الفعل أو لا يفعله لا محالة. وقيل: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردّد فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨). وهو تقدّم الإرادة على فعل على وجه تسهيل الفعل وتوطين النفس. (المعتمد في أصول الدين ص ٦٠).

يجب أن يقال: إنه تعالىٰ يكلف المعارف، على حسب ما يعلمه من حال المكلف؛ وإن كان في المعلوم، أنه لا يبقى إلا أوقاتًا مخصوصة، يمكنه معها استيفاء المعارف واختبار ما كلف ذلك لأجله، أقل قليل من الأوقات، فمتى أخلّ بالنظر الأوّل فلا بد من أن يفعل ما يخرج به عن كونه مكلفًا، أو أن يعرض من نفس المكلف ما يجري هذا المجرى، لأنه متى لم يكن الحال ما ذكرنا أدّى إلى أن يكون بصفة المكلف، ولا تكون المعرفة عليه واجبة، ومتى جوّزنا ذلك فيه ثانيًا بطل القول بوجوب النظر والمعارف أولًا.

وقد بيّنّا أن تكليف النظر والمعارف يتعلّق بالخوف الذي يثبت عند الداعي والخاطر، فمتى كان هذا الخوف قائمًا أو في حكم القائم صح وجوب ذلك، ومتى لم تكن هذه حاله لم يصح وجوبه؛ فإذا ثبت ذلك في من المعلوم من حاله ما ذكرناه فالواجب أن يقال: إنه لا يرد عليه الخوف من بعد، ويصير كالذاهل، عن ذلك الخوف، والذاهب عنه، إما بأمر يحدثه، أو بأمر يفعله الله تعالىٰ، إن كان عقله وسائر وجوه التمكين فيه على ما كان عليه؛ فأما إذا لم يكن كذلك، واختلّ فيه بعض ما ذكرناه فالكلام أوضح؛ وإنما أعدنا هذا الكلام لأننا لم نذكره على هذا الحد في باب «المعارف»؛ ولأن الموضع يحتاج فيه إلى بيانه.

[في بيان عدم وجوب الاستمرار في شكر المنعم]

فإن قال: فما قولكم في شكر النعم؟ أليس هو من الباب الذي يجب أن يستمر في المكلف، ولا يختلف؟.

قيل له: قدّمنا أنه ينقسم إلى أفعال القلوب، وأفعال الجوارح، وفي الوجهين جميعًا لا يجب استمراره، لأن المنعم قد يجوز أن يفسد نعمه، ويحيطها بإساءة زائدة، فيتغير عند ذلك حال الشكر الواجب؛ فهو مخالف لمعرفة الله تعالىٰ، التي لا يجوز مع التكليف أن تختلف حالها؛ وإنما الذي يشاكل المعرفة من شكر المنعم معرفته بوجوبها، على طريق الجملة، فأما على جهة التفصيل فالحال ما ذكرناه.

فإن قال: أليس ردّ الوديعة والإنصاف لا يتغير حالهما دام التكليف قائمًا؟ فهلا ألحقتم ذلك بما تقدّم؟

قيل له: قد ألحقنا به العلم بوجوب ردّه، وبوجوب الإنصاف، على بعض الوجوه إذا كان من فعل العبد، فأما الضروريّ فلا مدخل له في هذا الباب؛ فأما نفس الفعل فقد يجوز أن يعرّي المكلف من وجوبه بأن لا يستودع، ومتى استودع فقد يخرج عن وجوب ذلك عليه، بالرد وبغير ذلك، وكذلك القول في سائر ما تورد من الواجبات، لأنها لا تخرج عن هذه الطريقة.

[في بيان أنواع العبادات المتعلقة بأفعال القلوب والجوارح]

واعلم أن سائر العبادات مما يتعلق بأفعال القلوب والجوارح على ضربين:

أحدهما: ينقطع استمراره لا إلى خلافه.

والآخر: يجوز أن ينقطع ذلك إلى خلافه؛ فإن اشتركا جميعًا. في جواز خروجهما عن الاستمرار والدوام، فشكر المنعم لا يجوز أن ينقطع إلى خلافه، لأنه إنما يخرج من أن يكون واجبًا، فأما أن يرد التعبّد بكفر المنعم فذلك غير جائز، وهو الذي أردناه بخلافه؛ وكذلك القول في الإنصاف، وما شاكله؛ وهذا هو الأكثر في الواجبات العقلية، والمقبحات العقلية، لكنه ينبغي أن ينظر في الصفة التي تقرر بها المسألة. فربما اقتضى الجواب تغير الحال، وربما اقتضى خلافه، لأنه إن سأل عن قبح الضرّ، وهل يجوز أن يتغير، فالجواب فيه بخلاف الجواب إذا سأل عن قبح الظلم: هل يجوز أن يتغير؟ لأن في أحد الوجهين نبّه في السؤال على وجه القبح، فلا يجوز أن يجاب بجواز التغيير، وفي الوجه الآخر ذكر ما يجري مجرى اسم الجنس الذي وقوعه على الحسن والقبح على سواء، فالجواب عنه: أن ذلك لا يجب أن يقبح، فضلًا عن أن يقال إنه يتغير، بل ينقسم إلى حسن وقبيح أوّلًا، وثانيًا، فلا مدخل له في هذا الباب، وكذلك إذا سأل عن قبح الكذب والخبر فالكلام فيه يجري على هذا المنهاج، ولهذه الجملة قلنا: إن الشكر الذي يجري على اللسان يختلف حاله،

فمرة يجب، ومرة لا يجب، وكذلك القول في سائر ما يجري على اللسان، من الثناء على الله تعالىٰ، ووصفه بما يستحقه، إلى غير وما هذا حاله لا يمتنع ذلك، لأنه من الباب الذي يجب مرة، ولا يجب أخرى، أن يرد الشرع في بعض الأوقات بأنه مع خروجه عن الوجوب يكون محرّمًا، بأن يعرض فيه ما يقتضي كونه مفسدة، لأن في الحال التي يخرج فيها عن كونه واجبًا يصير بمنزلة سائر العقليات، التي الأصل فيها الإباحة، فإذا صحّ فيها ما ذكرناه بالشرع فكذلك لا يمتنع مثله في هذا الباب، وعلى هذا الوجه ورد الشرع بتحريم قراءة القرآن، في حال دون حال؛ وقد علمنا أنه يتضمن الثناء على الله إلى غير ذلك، فأما رد الوديعة فقد يخرج عن أن يكون واجبًا، ويجوز أن يرد الشرع فيه بقبح الرد، ويكون ذلك كالإبراء والتمليك، فأما من جهة العقل فلا يجوز خروجه، من أن يكون واجبًا، وإنما يتأخّر ردّه، ويكون ذلك متعلقًا بالعلم، أو غالب الظن، ولذلك لا يحسن متى عرض ما يسقط بوجوب ردّه في الوقت أن يعزم على ترك ردّه، بل الواجب عليه أن يعزم على ردّه على بعض الوجوه، فلو لم يكن الوجوب قائمًا لما صحّ ما ذكرناه؛ ومثاله في الشرع جواز تأخّر الصلاة من أوّل وقت إلى آخره، أن تأخره لما حسن بشرط العزم على ما ذكرناه لم يجز أن يقال فيه بالإسقاط، وكل ما كان من حقوق العباد، في العقل فهذه حاله: أنه إذا وجب فيه الرد والعطية يعرض فيه بعض ما ذكرناه، فإنما يتأخر لهذه العلّة، وعلى هذا الوجه قلنا: إن المفلس لا يسقط عنه الإنصاف، كل السقوط لأنه يلزمه العزم على بعض الوجوه، وإن كان حاله مخالفة لحال الواحد إذا عرض ما أزال وجوب ردّه؛ ولهذه الجملة قلنا في العقليات: إنها لا تختلف في ذوي العقول، لأن الوجه المقتضي لإيجابها لا يتخصص، ولا الوجه العارض المقتضي لسقوطها وانقطاعها؛ وإنما يجوز الاختلاف في الشرعيات لأنها مبنية على المصالح، التي لا طريق لها في العقل، وإنما يرجع فيها إلى الدليل الصادر عن علّام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال الملكفين، أو تختلف حال المكلف الواحد، في وقتين على ما قدّمنا ذكره؛ وهذه الجملة هي التي يجب أن تعتمد فيما يجوز ورود النسخ فيه، وما لا يجوز دون ما تحرّر في الكتب، مما لا ينبّه على الغرض

فيه؛ وذلك لأن معنى النسخ الوارد على وجهين:

أحدهما: بالإسقاط والإزالة.

والآخر: بأن ينبّه على بدل مضاد، أو جارٍ مجرى المضاد لما وجب أولى من التعبّد؛ وكلا الوجهين يتبيّن ما قدّمناه، مما قلنا إنه مستمر من العبادات، لا يجوز أن يرد معنى النسخ فيه من الوجهين جميعًا؛ وما قلنا إنه يقبح أن ينقطع، ويخرج عن صفته في التعبّد، فمعنى النسخ يصح فيه، في أحد الوجهين؛ وما قلنا إنه يجوز أن ينقطع إلى خلافه فمعنى النسخ يصحّ فيه في كِلا الوجهين.

وإنما ذكرنا معنى النسخ ولم نذكر النسخ، لأن هذه العبارة تفيد الشرعيات خاصة، على ما يتبيّن القول فيها من بعد.

[في بيان أنه بزوال التكليف يزول الوجوب]

فإن قال: فلا مدخل له كان معنى النسخ قد يحصل بالإسقاط فالذي قلتم إنه مستمر من المعرفة بالله وغير ذلك قد يصح فيه معنى النسخ، بأن يسقط التلكيف فيه أصلًا.

قيل له: إنما أردنا بذلك ما يحصل من إثبات وإزالة، والتكليف حاصل، فأما إذا زال التكليف فلا مدخل له في هذا الباب، وإن كان الذي ذكرته لا يصح فيه، لأن زوال الوجوب بزوال العقل كزواله بغير ذلك.

فإن قال: فهلّا ألحقتم بما يجب أن يستمر، تحريم الظلم والكذب، وما شاكلهما، لأن حال المكلف في ذلك لا يختلف، فهو مستمر.

قيل له: قد يخرج المكلف من أن يكون متمكنًا منهما، والتكليف قائم، فهو بمنزلة ردّ الوديعة الذي قد لا يلزمه والتكليف قائم؛ وذلك لأنه قد يتعذّر عليه الكذب، وقد لا يتمكن من الظلم بالانفراد، فأما ظلمه لنفسه فلا يجوز أن لا يتمكن منه، لكنه قد يصحّ أن يكون إلى أن لا يفعله أقرب، إلا أن يراد بذلك أن يظلم نفسه بأن لا يفعل الواجب، فهذا يعود إلى ما قدّمنا ذكره.

وبعد... فإن تحريم ذلك لا يقتضي عبادة وفعلًا، وإنما يقتضي الكفّ، وأن لا يقدم على الفعل؛ وكان الغرض بما قدّمناه الأفعال التي يتناولها التكليف، فلذلك لم ندخله في القسمة.

[في بيان الحال التي يجوز فيها النسخ والتبديل]

واعلم أنّا قدّمنا، في غير موضع، أن إيجاب القديم تعالىٰ يقتضي ـ فيما ليس له صفة الوجوب، التي تعرف بالعقل ـ أن يكون مصلحة، لأنه متى لم نقل في إيجابه إنه يتضمن ذلك أدّى إلى أن يكون موجبًا لما لا يحسن فيه الإيجاب، وكذلك القول في تحريمه تعالىٰ ما يجري بالشرع وترغيبه في الفعل، على ما تقدم شرحه؛ فإذا صح ذلك فكل فعل لم يدلّ العقل فيه على حكم مخصوص فالشرع يجوز أن يرد فيه ببعض ما ذكرناه من الأحكام. وكما يجوز أن يرد بذلك فكذلك يجوز أن يرد شرع بعد شرع، في أمثاله بخلافه؛ وعلى هذا الوجه ترتبت الشرائع في العبادات؛ فلذلك صحّ في الصلوات والصيام، وما شاكلهما أن يجبا في حال دون حال وعلى مكلف دون غيره، وعلى المكلف في حال دون حال، وصحّ افتراق شروطهما وأوصافهما في المكلفين، وصحّ فيهم النسخ والتبديل؛ وكذلك القول في سائر الشرائع، ويجب في كل ما هذه حاله على ذوي العقول، أن يجوّزوا ورود الشرع فيه على هذه الوجوه المختلفة، فأما بعد ورود الشرع فيجب أن ينظر، فإن كان هناك دليل يقتضي استمرار ذلك في التكليف، ولا يختلف حكمنا بذلك فيه، كما نحكم إذا دلّ الدليل على أن أحوال المكلفين لا يختلف فيه؛ وهذا كما دلّ الدليل من قبل الرسول صلّى الله عليه، في شراتعه أنها لا تنسخ ولا تغير؛ وإن لم يكن هناك دليل فالواجب بعد ورود الشرع أن يكون الحال فيه كالحال قبل ورود الشرع، في أن الذي جوّزناه في المستقبل، والتكليف قائم بمجرد العقل، يجوز والشرع قد ورد؛ لأن ورود الشرع إذا لم يتضمن ما يعلم به أن الشرع لا يتغير لم ينقلنا عمّا كنا عليه، من التجويز في المستقبل، وإنما ينقلنا عمّا كنا عليه في حال التمسك دون ما بعده.

فصل في بيان فائدة النسخ وحقيقته

[في بيان الأفعال التي يجوز عليها النسخ والأفعال التي لا يجوز عليها ذلك]

اعلم أنّا قدّمنا في معنى النسخ ما يغني، من حيث كشفنا عن العبادات، ما يستمر وما لا يستمر، وما يجوز أن يزول إلى بدل، وما يزول لا إلى خلافه؛ وهذا هو معنى النسخ؛ فأما ما نفيده بهذه اللفظة فقد علمنا أن العبادة الشرعية إذا لزمت بدليل، فالدليل على ضربين:

أحدهما: يتناول عبادة واحدة، فمعنى النسخ لا يصح فيه.

والآخر: يتناول تكريرها والاستمرار عليها، على الوجه الذي يقتضيه الدليل، لأنه ربما اقتضى استمرار المكلف عليها، في أوقات مخصوصة، أو من دون أوقات؛ وعلى شرائط مخصوصة، وعلى خلافها، فمتى كان ظاهر الدليل يقتضي التكرير والإدامة؛ على بعض الوجوه، بعد أن قطع ذلك على الحدّ الذي يقتضيه الدليل، قد يكون بمقدمة عقلية، وقد يكون بأن تقتضيه قرينة الدليل حتى لا يفارق؛ وقد يكون بدليل مستقبل، فمتى كان بالوجهين الأولين لم نسمّه نسخًا، ومتى كان بالوجه الثالث نسميه نسخًا، لنفرّق بين ما يقتضي زوال الاستمرار والتكرار إذا كان مع الدليل، وبينه إذا لم يكن مع الدليل، بل عرض بعده، ولنفرّق بين أن ينقطع بوجه كان لا يجوز أن لا ينقطع به، وبين أن ينقطع بوجه كان يجوز أن لا ينقطع؛ وهذه العبارات توضع للفروق، فإذا ثبت ما ذكرناه من الفرق بين أن ينقطع استمرار التكليف عن المكلف، أو المكلفين بمقدمة عقلية لا يجوز خلافها، أو بقرينة للدليل، لا ينتظر خلافه، وبين أن ينقطع بأمر منتظر سمعي يجوز وروده كتجويز أن لا يرد، فغير ممتنع أن نصف هذا الوجه بأنه نسخ، للتفرقة بينه وبين ما تقدم؛ وقد علمنا أنه لا يجوز انقطاع ذلك التكليف الأولّ والفعل واحد لأنّا قد دللنا من جهة العقل، على أن الفعل الواحد لا يصح فيه الوجوب والسقوط، وإنما يصحّ ذلك في فعلين، وكذلك القول أنه لا يجوز فيه التحريم والإيجاب، وإنما يصح ذلك في الفعلين، فصار النسخ على الوجه الذي ذكرناه يتضمن تغاير الأفعال، وإن كان لفظه لا يقتضي

ذلك، لأنه لا فرق بين أن يقتضيه الدليل العقلي، وبين أن يقتضيه لفظه، فإذا كان لفظ الدليل لو اقتضى ذلك لم يجز أن يلتبس بالفعل الواحد، فكذلك القول إذا اقتضاه الدليل العقلي، بل ما يقتضيه الدليل العقلي أوكد، لأنه يخرج عن باب الاحتمال.

[في بيان الفارق بين انقطاع الفعل بالعجز وانقطاعه بالنسخ]

فإن قال: أليس تجويز زوال التكرار بوقوع العجز في كل وقت مستقبل، كتجويز دوامه، بأن لا يحدث ذلك، ومع ذلك فلا يوصف العجز بأنه نسخ، ولا الدلالة الدالّة على زوال التكرار بالعجز أنها ناسخة.

قيل له: لأن الدليل الدالّ على ذلك غير منتظر، بل هو مقارن للدليل الشرعي أو متقدم له، ولأن العجز وما شاكله مما يزل التكليف، منتظر لا محالة، مقطوع عليه، وإنما ينصرف التجويز إلى تفصيله دون جملته، لأنّا في أوقات معينة تجوز أن يدوم التكليف، وأن ينقطع؛ فأما على الجملة فلا بد من أن نعلم انقطاعه، وليس كذلك ما نبيّنه نسخًا، لأنه منتظر في أصله غير مقطوع به من حيث يجوز أن لا يحدث أصلًا، فيدوم التكليف إلى وقت زواله، ويجوز أن يحدث، فلذلك خصصناه بأنه نسخ تشبيهًا بقولهم: نسخت الريح آثارهم، لما كانت تأتي من حيث لا نحتسب، ومن حيث لا يعرف حالها.

[في بيان مفارقة حال النسخ لحال الاستثناء المؤقت]

فإن قال: أليس لو اقترن بالدليل الشرعي استثناء لبعض الأوقات، أو تخصيص، لم يعد ذلك نسخًا؟ فكذلك القول فيما ذكرتم.

قيل له: لأنا لم نعلم ثبوت تلك العبادة والتكرار فيها إلا مع العلم بانقطاعها في حال ما تنقطع، فهو أوكد في بابه مما ذكرناه في العجز، فلذلك لم يوصف بأنه نسخ.

فإن قال: فلو علق تعالىٰ العادة بأمر يجوز أن يرد، ولا يرد، أتقولون: إن وروده نسخ؟

قيل له: إن كان ذلك لأمر يعلم عند وروده بالمشاهدة، أو ما يجري مجراها فهو بمنزلة العجز، وإن كان لا يعلم إلا بأمر شرعي فهو نسخ؛ وعلى هذا الوجه رتبنا الكلام في الشروط القاطعة بدوام التكليف، وقسمناها على هذين الوجهين، وبيّنّا فيما يباعد الفقهاء في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّساء: الآية ١٥].

[في بيان أن النسخ هو انقطاع الفعل الشرعي بالأدلّة الشرعية]

وقد بيّنّا ذلك في كتاب «العمد»؛ فحصل من ذلك: أن النسخ هو: ما اقتضى من الأدلّة الشرعية أن لا يدوم الفعل الشرعي، وأن ينقطع إذا كان ذلك الدليل منتظرًا، فما هذه حاله نصفه بأنه نسخ تشبيهًا بإزالة الريح الآثار المعلومة، لأن تلك الآثار يجوز أن تثبت وتدوم، وهذا هو الظاهر من حالها، والريح المزيلة لها منتظرة غير مقطوع بها؛ فإذا وردت قيل فيها نسخت الآثار، لأنها قطعت الاستمرار؛ فكذلك القول في الدليل الشرعي المنتظر، إذا قطع التكرار، الذي لولا هذا الدليل لكان في حكم الثابت، فأما إذا كان زواله غير منتظر فذلك لا يعد نسخًا، وكذلك إذا كان في تفصيل الأوقات ينتظر، ولا ينتظر في جملته، كالعجز وغيره فذلك لا يعد نسخًا؛ ولذلك قلنا في الرسول، لو دعا إلى شريعة سنة واحدة، لم يكن الرسول الثاني ناسخًا لتلك الشريعة؛ لأن المكلف لا ينتظر هذا الثاني، لزوال الأول دوامه، وإنما ينتظره كما ينتظر ذوو العقول الرسل، بل يعلم أن شريعته تنقطع بعد تقضي السنة، وردّ رسول ثانٍ أو لم يرد، وإنما يقال في الرسول الثاني، إنه ناسخ بشرعة لشرع الرسول الأوّل، متى دعا الرسول الأوّل إلى إدامة ذلك الفعل، ولم يعلقه بوقت؛ ويكون جواز ورود الرسول الثاني، من جهة العقل يقتضي أنه متى ورد ودلّ على زوال تكرار الشرع الأوّل يكون ناسخًا.

وقد بيّنّا في كتاب «العمد»[1]: أن الحكم المضاد للحكم الأوّل إنما يكون ناسخًا لأنه يقتضي زوال التكرار، وقطع الإدامة، لا لأن النسخ يحتاج فيه إلى بدل، أو يقتضي ذلك، بل لأن البدل إذا كان منافيًا فكما دلّ على إثبات الحكم

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فقد دلّ على زوال التكرار، فيما ينافيه، فحلّ محل سائر الأدلّة الدالّة على ذلك. والذي ذكرناه الآن في باب النسخ هو أكشف وأولى مما ذكرناه في «العمد»، فيجب أن يعتمد عليه، لأنّا كما بيّنّا في حده ما يقرب من القلب فقد بيّنّا في معناه ما ينكشف به الفرق بينه وبين سائر ما لا يعد نسخًا.

وقد بيّنّا في هذا الوجه كيفية شبهه بما ثبت في اللغة من قولهم: نسخت الريح آثارهم، فأما الكلام في أن ذلك اسم شرعي، أو اسم لغوي فمما لا فائدة فيه، في هذا المكان، إذا كان المقصد الرد على اليهود.

وقد بيّنّا فيه جملة، وإن كان الأقرب أن العلماء جروا فيه على طريقة اللغة وضمّوا إليه تفصيلًا، من طريق الاصطلاح.

وقد بيّنّا في غير موضع، أنه لا بد في كل فرقة من أنها إذا انتهت في المعرفة إلى ما لم ينته إليه أهل اللغة، أن تضع للاسم المنقول عنهم لذلك، على ما عرفته من التفصيل، فمتى فعل ذلك لا يكون مخالفًا لأهل اللغة، بل يكون جاريًا على طريقتهم، لكنهم لما عرفوا ما لم يعرفه القوم جعلوا الاسم متناولًا له، من حيث نعلم أن الذي عرفوه لو عرفه أهل اللغة لما جعلوا الاسم إلّا له، فعلى هذا الوجه اصطلح العلماء في لفظة النسخ، فاستعملوه فيما ذكرناه، وإن انتهوا به إلى ما بيّنّاه؛ وإنما يقع الخلاف بعد ذلك، في ذكر حدّه، وحقيقته، مع أن جميعهم إذا كانوا من أهل العلم فلا بد من أن يعرفوا ما ذكرناه من الفرق، ويكون ذكرهم لذلك بحسب تقدّمهم في المعرفة وقصورهم، فأما من ليس من أهل هذا الشأن ممن لا يعرف إلا طريقه للتقليد(١) في الفقه، وما يتعلّق بحفظ الأقوال فلا يعدّون في ذلك، لأنهم يخبطون فيما جرى هذا المجرى، من حيث يتعلّق بالعقليات وبالشرعيات، فإذا خلوا من الأمرين فكيف يجوز أن يكون لهم مدخل في هذا الباب!

---

(١) التقليد: قال القاضي عبد الجبار: التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجّة وبيّنة حتى يجعله كالقِلادة في عنقه. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١). وأما الشريف المرتضى، مُعاصِر القاضي، فيرى أن التقليد «هو قبول قول الغير من غير حجّة أو شُبهة». (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

فصل في أنه لا مانع يمنع من ورود النسخ على الشرائع المتقدمة، على ما تدّعيه اليهود

[في بيان جواز نسخ الشرائع السابقة]

منهم مَن يمنع من نسخ شريعة موسى وغيره من الأنبياء، من جهة العقل، ظنًّا منه بأنه يدلّ على البداء، وجميعهم يعتلّون في المنع من ذلك بما يزعمون: أن موسى عليه السلام دلّ عليه من تأييد شريعته، وأنها لازمة أبدًا، وتوقيفه عليه، إلا فرقة يسيرة متأخرة، زعمت أن نسخ الشريعة جائز لو ثبت ما يدّعون من إعجاز القرآن، وسلكت مسلك الطعن في المعجزات، وأنها غير صحيحة، واعترفوا بأنها لو صحت لم يمكن الاعتراض بنسخ الشريعة، ونحن نورد في ذلك ما يحتمله الكلام، وقد بيّنّا من قبل ما الذي يدلّ على البداء من الأمر والنهي، ودللنا على أن من شرطه أن يكون الفعل واحدًا، في وقت واحد، على وجه واحد، على ما ذكرناه، وبيّنّا أن نسخ الشريعة يتضمن تغاير الفعل على وجوه مخصوصة، وذلك يبيّن بطلان التعلّق بهذه الشبهة؛ ومتى قال القوم أن يكون الفعل واحدًا أو متغايرًا سواء لزمهم أن لا يجوّزوا، أن يأمر تعالىٰ بشيء في وقت، وينهى عن مثله في وقت آخر. على طريق الضمّ والجمع، كما لا يجوز ذلك لو كان الفعل واحدًا، ومتى فرّقوا بين الأمرين لزمهم التفرقة بينهما، وإن تأخر الأمر عن النهي، ويلزمهم أن لا يجوز منه تعالىٰ، أن يأمر المكلف بالفعل إلى غاية، وذلك مما لا يرتكبه أحد، ومَن أجاز ذلك يلزمه أن يجيز القول بأن النهي يرد فيدلّ على الغاية، لأنهم متى قالوا: إن ورود النهي ينقض ما تقدّم، فإنما يمكنهم ذلك بأن يزعموا أن الأمر المتقدّم لا يجوز أن يكون مخصصًا بوقت؛ وهذا يبطل تعلّقه بالغاية.

[في بيان مُفارقة النسخ للبداء والتمييز بينهما]

فإن قالوا: إنما نسوّي بين النسخ والبداء، من حيث ثبت عندنا في الأمر المتقدّم أنه يقتضي التعبّد على الدوام، فإذا ورد النهي فقد صار نهيًا عن نفس ما الأمر أمر به، فدلّ على البداء.

قيل له: أليس على هذا القول قد سلمت أن النهي إذا تناول غير عين ما تناوله الأمر لم يدلّ على البداء، فلا بد من نعم.

فيقال له: فإذا كنت تعلم بعقلك أن النهي يرد بعد الأمر، على وجهين: أحدهما بأن يتناول نفس ما تناوله الأمر فيدلّ على البداء، والآخر: بأن يتناول غيره فلا يدلّ على البداء؛ فجوّز أن يرد النهي من حكم، فتعلم بحكمته أنه واقع على الوجه الذي يصحّ عليه، دون الوجه الذي لا يصحّ عليه، لأن هذا هو الواجب في خطاب الحكيم، ومتى جوّز ذلك لزمه أن يصرف النهي إلى الوجه الذي نقوله؛ ويبقى الكلام بيننا وبينه في أن هذا النهي ورد أم لم يرد، فإذا بيّنّا له وروده بإثبات نبوّة محمد صلّى الله عليه، فقد صح ما أردناه في هذا الباب.

فإن قال: إذا كان ظاهر الأمر المتقدّم استغراق الأوقات لم أجوّز في النهي ما ذكرتم!

قيل له: أليس ظاهر القول إذا صحّ فيه الاحتمال كظاهر الفعل، أفليس آلام البهائم، وإن كان ظاهرها كأنها قبيحة، فوقوعها من حكيم أوجب على العقلاء صرف ذلك إلى الوجه الذي يحسن عليه، من حيث صدرت عن حكيم، فلا بد من نعم.

قيل له: فجوّز مثل ذلك في النهي الوارد بعد الأمر؛ على أن الذي ادّعاه يوجب أن النهي إذا اقترن بالأمر كان ناقضًا له؛ فإذا لم يصح أن يقال ذلك، بل وجب أن يقال: إنه دلّ به على أن المراد بالأمر، غير ما تناوله النهي، فكذلك القول في الواقع بعده؛ هذا على تسليم ما توهموه من أن الأمر يستغرق، وليس الأمر كذلك، لأن الأمر المطلق لا يقتضي إلا إيقاع ذلك الفعل فقط، ولا يقتضي التكرار، وكذلك النهي المطلق، لأنهما يحلّان محل الإثبات والنفي؛ فإذا كان قول القائل: وقع الضرب، لا يدلّ على العدد؛ وكذلك إذا قال: لم يقع، فيجب أن يكون الأمر والنهي بمنزلته، لأن الأمر لغيره بأن يضرب، كأنه قال له: افعل ما تسمى معه ضاربًا، ولا يتناولان

الأوقات، فالظاهر من الأمر أنه إنما لا يقتضي فعل مرة إلا بدلالة، فكيف يقال: إنه قد استغرق فعل المكلف أبدًا، حتى يبني على ذلك أن النهي الوارد بعده يتناول نفس ما يتناوله الأمر.

[في بيان أن النسخ يستمدّ شرعيته من العُرْف لا من اللغة]

فإن قالوا: إنا لم نتعلق بالأمر المطلق وإنما تعلقنا بالأمر المنبىء على الدوام والتكرار؛ وهو أن يقول: افعلوا أبدًا، وتمسكوا به دائمًا، إلى غير ذلك من الألفاظ ويزعم أن شريعة موسى عليه السلام وردت كلها هذا المورد، لأنه قد ثبت عنه أنه قال: تمسكوا أبدًا بشريعتي، إلى غير ذلك.

قيل له: ومن أين أن لفظة التأبيد إذا دخلت في الأمر والنهي اقتضت ما ذكرته، فإن ادّعى أن اللغة تقتضيه ادّعينا نحن أن العرف منع منه، والعرف أقوى من اللغة، لأنه يرد على اللغة فيغيّر حكمها؛ على أنّا لا نسلم ما ادّعاه في اللغة، لأن لفظة التأبيد لم يستعملوها في هذا الباب إلا وأرادوا بها التوقت والغاية، لأن الواحد يقول لصاحبه: لازم فلانًا أبدًا، وتعلم العلم أبدًا، واحضر عندي دائمًا، ولا يكون المراد إلا التوقيت؛ وإنما يجوز ادّعاء اللغة في شيء إذا طابقه الاستعمال، فأما إذا خالفه فغير ممكن. فكأن المتكلم بهذه اللفظة قد دلّ على أن مراده في ذلك الملازمة حتى تحصل البغية، فصلًا بينه وبين ملازمة قدر واحد، أو مقادير مخصوصة، فيجب على هذا الموضوع أن يكون هذا الكلام إذا صدر منه تعالىٰ أن يقتضي هذا المعنى، فكأنه قال للمكلف: افعل هذا إلى أن تحصل البغية، فإذا لم يعرف متى تحصل البغية فلا بد من أن يدلّ الحكيم عليه، إما بخبر، أو نهي.

وبعد... فلو سلمنا صحة ما ادّعوه، في اللغة لكان التعارف يقضي عليه، لأن هذه اللفظة لم يتعارف استعمالها إلا في هذا الوجه، فهم إذا قالوا: لازم الغريم أبدًا، فكأنهم قالوا: لازمه حتى تحصل البغية، فكذلك فيما شاكله، والتعارف أخصر من المواضعة، فيجب أن يكون قاضيًا على ما يدّعي من اللغة الأصلية.

[في الدلالة على جواز ورود النهي بعد الأمر]

فإن قالوا: فأنتم تقولون في لفظة التأبيد، إذا دخلت في الوعيد، إنها تدلّ على الدوام؟

قيل له: لأن التعارف الذي ذكرناه لم يحصل إلا في الأمر والنهي، وما شاكلهما؛ فأما الوعيد فإذا لم يكن فيه تعارف فيجب أن يكون على ما كان عليه، من قبل؛ على أن شيوخنا لم يتعلّقوا في الوعيد بلفظ التأبيد فقط، وإنما تعلّقوا به مع الخلود، فإنه تعالىٰ لما قال: خالدين فيها أبدًا، إلى ما شاكله دلّ ذلك على التأبيد، ولما صحّ عندهم أن من حق العقاب أن يستحق دائمًا، وأنه لا دليل يقتضي العفو، بل قد ثبت أنه تعالىٰ لا يتفضل بالعفو حكموا بالوعيد على الدوام، وذلك يمنع من تعلّقهم بما ذكروه.

على أنّا لو سلمنا لهم ما ادّعوه، في ظاهر التأبيد يصحّ أن يصرف عن الدوام إلى التوقيت بدلالة، فليس يخلو القوم من قبل أن يدعوا أن هذه اللفظة لا تستعمل في التوقيت مجازًا، أو يجوّزوا ذلك فيها؛ وإن ادّعوا ما قدّمناه فالذي بيّنّاه في الشاهد يبطل قولهم؛ ويبطل قولهم من وجه آخر، وذلك أن اللغة إذا كانت توقيفًا فالشاهد من خطاب الله تعالىٰ، في أن اللفظة يجوز أن تستعمل في المجاز أقوى من قول الواحد، من أهل اللغة، وإذا ورد منه تعالىٰ ما دلّ على ذلك علمنا أن الاستعمال فيه على هذا الوجه صحيح، إذا كان قد دلّنا على أنه يتكلم ويخاطب بلغة مخصوصة، فلا بد لهم من الإقرار بأن ذلك جائز.

قلنا لهم: فإذا جاز أن يستعمل في التوقيت على طريق المجاز فجوّزوا أن يحمل خطابه تعالىٰ عليه، إذا ورد من قبله دليل، وهو النهي والإزالة؛ ومتى قالوا عند ذلك: إن النهي لم يرد إلا ويجوز أن يرد، كان الكلام في ثبوت النبوّة، وانتقلوا عن الكلام في نسخ الشريعة؛ على أنه لا بد للقوم من التزام ما ألزمناهم، وذلك أنه قد ثبت أن التكليف لا يدوم؛ لأن دوامه يمنع من حسنه؛ من حيث صحّ أنه تعالىٰ إنما يحسن أن يكلف تعريضًا للثواب، وصح أن الثواب دائم، وأنه لا يجامع التكليف؛ فإذن لا بد من انقطاع

التكليف؛ وهذا يمنع من أن يقال إنه أراد تعالىٰ التأبيد والدوام؛ وإن سلمنا ما ادّعوه في هذه الألفاظ والدلالة منه تعالىٰ إنما هي الإرادة دون نفس اللفظ، فإذا ثبت أنه تعالىٰ لا يجوز أن يريد الدوام صارت اللفظة كأنها غير موضوعة له؛ وهذا كما تقول: إن قول القائل: علمنا كل شيء، وأكلنا كل شيء لما لم يصح حمله على ظاهره وجب أن يكون المراد به البعض، ويصير اللفظ كأنه وضع لذلك، لأن اللفظ إنما يجب فيه خلاف هذا الوجه إذا كان استعمال في الوجه الذي قد استعمل فيه، وقد يصح فيما وضع له، فأما إذا لم يصح فلا بد فيه مما ذكره.

فيقال لهم عند ذلك: فما الذي يمنع من ورود النهي فيتبين به القدر الذي أراده تعالىٰ بالأمر الأوّل، أو الغاية التي أراد تعالىٰ انتهاء الفعل إليها.

[في بيان تغيّر الخطاب تبعًا لتغير المصلحة]

فإن قال: إن الدليل الذي دلّ على انقطاع التكليف يقتضي أن المراد بهذا الأمر، ما دام التكليف قائمًا. فما عداه لا يجوز أن يخرج عنه، كما أن الاستثناء إذا دخل في الكلام فالباقي مراد، ولا يجوز أن يخرج عنه غيره.

قيل لهم: هذا إنما يصح إذا كان ما تناوله الكلام متعينًا، أو هو في حكم ما يتعيّن، ويعرف ذلك فيه، فإذا لم يكن الأمر كذلك فمن أين أن الأمر كما ذكرتموه دون أن يكون المراد ما قدّمناه؟ من أن الآمر كأنه قال: افعل ذلك حتى تحصل البغية.

وبعد. . . فإنا أردنا بالكلام الذي أوردناه إزالة القوم عن ظاهر ما ادّعوه، وقد صحّ ذلك، ونحن نبيّن الآن أنه لا بد مما قلناه.

واعلم أن الأصل في هذا الباب أنه تعالىٰ إذا خاطب المكلف فهو غير عالم في الحقيقة بأنه مراد بالخطاب، لتجويزه أن يموت ويحترم دون الفعل، ولا يصح أن يجتمع هذا التجويز، مع العلم بأنه مراد، لأنه تعالىٰ لا يجوز أن

يريد من المكلف الفعل، ويخترمه دونه، أو يمنعه منه، لما فيه من تكليف ما لا يطاق، فإذا صح ذلك وكان مجوّزًا لما ذكرناه في كل حال، لأنه إذا جوّز ذلك في الأصل فلا بد من أن نجوّزه في سائر الأوقات، لأن الحال واحدة فلا بد إذا لم يكن له دليل يؤمنه من هذا التجويز، سوى الخطاب المجرد، أن يكون غير عالم بما أريد منه بذلك الخطاب، لأنه مع تجويزه لما ذكرناه لا بد من أن يجوز ورود ما يقارن الخطاب، فيعلم به أنه المراد الخطاب، أو أنه المراد على الدوام، أو إلى وقت وغاية، لأن من حق الخطاب أن يكون مرتبًا على غيره، إذا لم يكن يستقل بنفسه؛ وقد علمنا أن هذا الخطاب فيما يقتضي علمه بأنه مراد في الأصل، أو في سائر الأحوال، لا يستقل بنفسه، والتجويز فيه قائم. يبيّن ذلك أنه كما لا بد من هذا التجويز، من حيث يجوز عنده أن يخترم، أو يحصل عاجزًا، أو يقع المنع في سائر الأوقات، على ما ذكرناه، فكذلك لا بد من أن يجوز في عقله أن الذي أمر به يجوز أن يتغير حاله، في كونه صلاحًا، فكما نعلم تعلّق الأمر والخطاب بسلامته، عن الأمور التي تزيل التكليف، فكذلك لا بد من أن يتعلق بسلامة الفعل عن كونه فسادًا؛ وقد علم في الجملة من جهة العقل، أن القادر المتمكن كما يجوز أن يتغيّر حاله إلى عجز ومنع، وأن الخطاب لا يؤمنه مما جوّزه في العقل، لأنه مرتب عليه، فكذلك يجوز أن يتغيّر حال الفعل الذي كلّفه على الدوام عن كونه صلاحًا، إلى كونه فسادًا، أو إلى أن يخرج من أن يكون صلاحًا في المستقبل، لأن الخطاب مرتّب عليه، ومن حق الخطاب إذا ترتب على غيره أن لا يجعل له حكم نفسه، بل يجب أن يصرف إلى ذلك الوجه، وإن تعلّق به فإن كان ترتيبه عليه كافيًا حمل على ذلك، وإلا وجب طلب دليل آخر؛ ومتى لم يقل القوم بهذه الطريقة لزمهم هذا الخطاب أن يقولوا: إن التكليف دائم، وأن لا يجوز أن ينام الإنسان، ويزول عقله، ويعجز، وتعرض فيه آفة ومنع، وهذا بهت؛ وإذا كان الخطاب لم يؤمن ذلك علم كونه مرتبًا عليه، ومشروطًا به؛ وإذا صحّ ذلك فيه وجب في الوجه الثاني مثله؛ لأنه قد ثبت بأدلّة العقول أنه كما لا يجوز منه تعالىٰ أن يخاطب بالفعل إلا القادر السليم، فكذلك لا يجوز أن يخاطب بالفعل إلا إذا كان

صلاحًا. يبيّن ذلك أنّا لو علمنا بأمر متقدم أن الذي تناوله الخطاب ليس بقادر لصرفنا الخطاب عنه، وكذلك لو علمنا بأمر متقدم: أن ما تناوله من الفعل قبيح وفساد لوجب صرف الخطاب عنه، فأحدهما كالآخر، في أن الخطاب مرتب عليه، وإذا صحّ ذلك، وكان لا بد في الخطاب، وإن قرن به لفظة التأبيد والدوام، أن يكون مرتبًا على ما قلناه من التمكين والقدرة، فكذلك يجب أن يكون مرتبًا على ما ذكرناه، من كون الفعل صلاحًا.

[في بيان أن النهي بعد الأمر هو دلالة على تغيّر الفعل]

فإن قالوا: إن الخطاب يدلّ على أن ذلك الفعل صلاح، ما دام مكلفًا، فلا يجب أن يكون موقوفًا عليه.

قيل له: أليس إنما يجب أن يدلّ على ذلك لو كان متناولًا لهذا الفعل. فلا بد من نعم.

قيل له: فمن أين أن الخطاب متناول له؟ وقد أريناك أنه لا يجوز أن يتناول ما هو مفسدة، في الجملة، من حيث لو تغيّر لوجب صرف الخطاب منه، فلا بد له عند ذلك من أن يبيّن أنه مصلحة، حتى يكون الخطاب متناولًا له؛ وهذا يوجب أن يعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه، فيقول: علمي بأنه صلاح يوجب تعلّق الخطاب به، وتعلّق الخطاب به يوجب أنه صلاح، وهذا يوجب أن لا يعلم الجميع، فلا فرق بين مَن قال ذلك وبين مَن قال: إن الخطاب يدلّني على أن مَن تناوله الخطاب يبقى قادرًا سليمًا، فإذا لم يمكنه ذلك الوجه الذي قدّمناه فكذلك القول، في كون الفعل مصلحة؛ فإذا ثبت ذلك وكان النهي إذا ورد دلّنا على أن الفعل قد تغيّر حاله صار ورود النهي، في الدلالة على ذلك، كوقوع العجز والمنع في الدلالة على أن الخطاب لم يتناول إلا إلى هذه الغاية.

[في إثبات جواز النهي بعد الخطاب وإيراد الأدلّة على ذلك]

فإن قال قائل: قد قلتم: إن الخطاب إذا انفرد لا يعلم به أن الفعل مصلحة، على الدوام، حتى يقترن إليه غيره، وعلى ما ذكرتم لا يجوز أن يقترن

غيره إليه فيدلّ على ذلك، لأنه لا شيء يذكر في هذا الباب إلا وهو بمنزلة لفظ الدوام، فإذا كان تعلّق لفظ الدوام بالخطاب لا يوجب ذلك فكذلك القول في كل دليل؛ وهذا يوجب أن لا يكون تعالىٰ موصوفًا بالقدرة، على أن يعرف المكلف إن الفعل الذي تناوله الخطاب لا تتغير حاله؛ ومتى قلتم ذلك لزمكم أن لا يعلم من قبل الرسول، عليه السلام، دوام شريعته.

فإن قلتم: إن ذلك جائز من حيث يضطر إلى قصده.

قيل له: فكيف علم هو صلّى الله عليه حتى عرفنا؟

فإن قلتم: علم ذلك باضطرار؛ لم يصح مع التكليف، لأن العلم بأحوال الخطاب فرع على العلم بالمخاطب، فإذا كانت المعرفة مكتسبة فكذلك المعرفة بأحوال الخطاب.

وإن قلتم: بأن اضطرّ إلى قصد جبريل عليه السلام.

قيل لكم: في الرسول الأوّل الذي لا بد من أن يعرف ما يحمله على الله تعالىٰ.

فإن قلتم: يعرفه من الله تعالىٰ بلفظ التأبيد فهو الذي ذكرناه.

وإن قلتم: بغيره من الكلام لم يستقم، لأن الحال فيه كالحال في هذه اللفظة.

واعلم أن هذه الشبهة دعت بعض مَن لا يعرف هذا الشأن إلى أن قال: إن لفظ التأبيد والدوام لا يصح ورود النسخ عليهما، وأنهما يدلّان على كون الفعل مصلحة، من المكلف، ما دام مكلفًا، ولم يؤيّد لما ينبغي أن يرتب هذا الكلام عليه؛ والذي يجب أن يعتمد في ذلك: أن الدليل الذي يدلّ على ذلك هو ما جرى مجرى الخبر عن حال الأفعال، حتى يصير ذلك الخبر بمنزلة مقدمة عليه، وقد صحّ أنّا لو علمنا بالعقل، في فعل له صفة، أنه لا يجوز أن يقع أبدًا إلا صلاحًا، نحو ما علمناه في معرفة الله تعالىٰ، لوجب أن نقضي بأن الأمر والخطاب، إذا وردا فيه فيجب أن يتناولا ذلك الفعل، ما دام المخاطب مكلفًا، فكذلك إذا حصل هناك ما يجري مجرى الخبر، بأن يقول

تعالىٰ: إن هذا الفعل لا يكون من هذا المكلف في أحوال تكليفه إلا صلاحًا، فمتى وقع ذلك من الله تعالىٰ، أو عرفناه من قبل الرسول، عليه السلام، فيجب أن نحمل الخطاب فيه على الدوام، ما دام التكليف قائمًا، ولا يجوز ورود النسخ فيه؛ وهكذا نقول في كون المكلف قادرًا سليمًا من الأحوال المانعة من التكليف: إنا إذا علمنا بخبر الله تعالىٰ، وخبر رسوله صلّى الله عليه، أنه يبقى على صفة المكلف مدة من الزمان فالخطاب إذا ورد تناول سائر أحواله؛ ومتى لم يتقدم العلم بذلك لم يعلم بالخطاب أن المكلف دخل فيه، فضلًا من أن يعلم أنه خطاب له، في كل هذه الأوقات، فلا بد في الدليل الذي قلنا إنه يقترن بالخطاب أن يكون خبرًا، أو جاريًا مجراه، على ما قدّمناه؛ فأما لفظة التأبيد فإنها لا تنبىء عن هذا الوجه، لأنها بمنزلة الأمر فإذا كان الأمر الواحد لا يدلّ على ذلك فالمتكرر منه كمثل. وقد علمنا أن لفظة التأبيد آكد أحوالها أن تحلّ محل الأمر، الذي يتكرر، فإذا كان لو تكرر الأمر حالًا بعد حال، لم يدلّ عليه من حيث لا يدلّ في الأصل على تناول الفعل فكذلك إذا اقترن به لفظة التأبيد. يبيّن ذلك أن مع لفظة التأبيد يصح الاشتراط فيه، كما إذا كان معلّقًا بأن يقول تعالىٰ: افعلوه ما دام صلاحًا، وافعلوه أبدًا ما دام صلاحًا، كما يصح ذلك في اشتراط القدرة والسلامة ولا يتناقض ذلك، وليس كذلك الحال فيما قلنا إنه يدلّ عليه، لأنه لو قال تعالىٰ: لا يكون هذا الفعل منكم إلا صلاحًا ثم قال افعلوه ما دام صلاحًا لتناقض، ولم يكن للشرط فائدة، وهذا يبيّن صحة ما ذكرناه، وقوله تعالىٰ: لا أنسخ هذه الشريعة يجري مجرى الخبر الذي ذكرناه، لأنه إخبار عن أن ذلك الأمر لا يزول ما دام التكليف قائمًا، وذلك يوجب أن الفعل لا تتغير حاله، فكذلك إذا قال الرسول، إن شريعتي لازمة أبدًا، ولا يخرج عن أن يكون صلاحًا، وأن النبوّة ختمت بي، وقد بعثت إلى المكلفين أجمعين، إلى ما يجري هذا المجرى، لأن جميع ذلك يجري مجرى الخبر الذي ذكرناه، ويخالف لفظة التأبيد، وصار قوله تعالىٰ: إن هذا الفعل لا يكون إلا مصلحة، في أن الخطاب يجب أن يرتب عليه، حتى لا يجوز النسخ فيه، بمنزلة قوله: إن هذا المكلف لا يخرج مدة من الزمان، من أن يكون بصفة المكلف، في أن الخطاب يجب أن

يترتب عليه؛ فلو قال تعالىٰ ذلك لعلمنا أن الخطاب خطاب له، على هذه المدة، فإن خبر بأحد هذين الأمرين، دون الآخر لم نعلم ذلك لأنه بأن يكون الفعل صلاحًا منه، لا يجب أن يكون مكلفًا، وكذلك فبأن يكون متمكنًا قادرًا لا يجب أن يكون مكلفًا، فإذا اجتمعا وجب ذلك، وإنما كان يكون كذلك لأن الفعل في كونه صلاحًا لا بد من أن يتعلّق بأن يكون مكلفًا، لما هذا الفعل صلاح فيه، فإذا لم يكن التكليف صلاحًا لم يصح ذلك، وبأن يكون متمكنًا لا يجب أيضًا أن يكون مكلفًا لذلك؛ فلهذه الجملة لم يجب إذا قال تعالىٰ: إن الشريعة لا تنسخ، أو: إن هذا الفعل صلاح، إلى غير ذلك أن يمنع من ورود العجز والمرض، ولا وجب أن يكون السامع للخطاب قاطعًا على أنه سيبقى لا محالة، وأنه مراد بالخطاب، فليس لأحد أن يقول إن الذي ذكرتموه من أنه قد صحّ عن الرسول صلّى الله عليه يدلّ على أن شريعته لازمة أبدًا، وأن الصلاح لا يتغيّر، يوجب عليكم أن يقطع على أنه سيبقى، لأن الذي ذكرناه قد كشف عن فساد ذلك.

ثم يقال لليهود فيما أوردوه من السؤال الأوّل: ليس فيما نعرف من جهة موسى عليه السلام من العبادات ما يتغيّر بعذر، وإن كان المكلف متمكنًا، لكنه إذا شقّ ذلك عليه زال التلكيف؟ فلا بد من نعم؛ لأن هذه طريقتهم في كثير من العبادات، فيقولون: إنه يسقط بالمرض كالصيام وغيره؛ فيقال لهم: فلو كان الأمر قد اقتضى الدوام، ما دام المكلف متمكنًا، لما صحّ ذلك!، وليس يمكنهم في هذا الوجه أن يقولوا: إن دليل العقل قد اقترن بالخطاب، كما يقولون في العجز وغيره، لأن مع المرض قد يصح التكليف، وإن عظمت المشقّة.

قلنا لهم: فإذا صح ذلك فجوّزوا ورود النهي بعد الخطاب، وأن يدلّ على مثل ما تدلّ عليه العلل والأمراض، بل دلالته أقوى، لأن معها قد يكون الفعل صلاحًا، ولا يكشف عن كونه فسادًا، والنهي يكشف عن ذلك، فإذا دلّا، وحالهما ما ذكرناه، على زوال الخطاب وانتهائه إلى هذه الغاية فكذلك القول في النهي.

[في بيان أن اختلاف الشرائع يؤكد حقيقة النسخ وجوازه]

فإن قالوا: إنّا لا نجوّز النهي بدلًا من المرض والعلل، بل نجوّز أن ينهى تعالىٰ، على لسان نبيّ واحد، عن امتثال ما أمر به من قبل.

قيل لهم: فلا فرق بين ورود الأمر والنهي على لسان نبيين، وعلى لسان نبيّ واحد، لأنهما يؤدّيان عن الله تعالىٰ فقولهما وقول النبيّ الواحد كأنه قوله تعالىٰ؛ فقد بان بهذه الجملة فساد قولهم: إن نسخ الشريعة، لا بد من أن يعود إلى أن يكون دلالة على البداء، من حيث كان الأمر يتناول جميع ذلك الفعل من المكلف على الدوام، لأن الذي بيّنّاه قد كشف الحال فيه، فأما ما يتعلّقون به من أن ما أمر به موسى، متى جوّزنا في نبيّ ثانٍ بأن ينهى عنه أدّى إلى أن يكون الحق باطلًا، والحسن قبيحًا، وما تعلّق به المدح يتعلّق به الذم، وما تعلّق به الثواب يتعلّق به العقاب، وما اقترن به الوعد يقترن به الوعيد، وما اقترن به الترغيب يقترن به الزجر، إلى غير ذلك، فكله يفسد بما قدّمناه: من أن الذي نجيزه هو: أن يكون المأمور به غير المنهي عنه، واقعًا من المكلف الواحد في وقتين، أو من مكلفين في وقتين، وما هذه حاله لا يؤدّي إلى ما سألوا عنه، وإنما يؤدّي إلى الصحيح، وهو: أن يكون الذي يقترن به المدح غير الذي يقترن به الذم، وأن يكون الحسن غير القبيح، وهذا مما لا شبهة فيه، مع الذي قدمناه، من الأصول؛ على أن أحد ما يسقط هذه الأسئلة ما عرفناه من حال الشاهد، وذلك لأن الواحد منّا في خطابه يفصل بين ما يكون برًّا وبين ما لا يكون كذلك، لأنه إذا أمر بشيء في وقت مستقبل ثم نهى عنه، أو منع منه قبل ورود وقت يعدّ بداء، وإذا أمر بالشيء مطلقًا، في المستقبل، ثم بعد تقضى مدة، وامتثاله لذلك نهاه عنه في المستقبل لا يعدّ بداء، وتدبير أهل الحكمة يجري على هذه الطريقة فيما يأمرون به؛ أولادهم، وخدمهم، لأن الآمر ولده بالتأدب والتعلم في أوقات لو نهاه عنها قبل مجيئها لوصف بالبداء، ولو نهاه عن ذلك وقد استوفى التعلم، أو استوفى القدر الذي أراده لم يعد فعله دالًّا على البداء؛ وكذلك القول فيما نأمر به خدمنا مما ينفع ويضرّ، فيجب أن يكون خطابه تعالىٰ مرتبًا على هذا الوجه،

وأحد ما اعتمد عليه في إسقاط أسئلتهم في هذا الباب أنه: قد ثبت أن شرائع الأنبياء عليهم السلام مختلفة، وأن في شريعة آدم إباحة تزوّج الأخ بالأُخت، وفي شريعة إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى حال الكبر؛ وفي شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأُختين، وكل ذلك مخالف لشريعة موسى عليه السلام فإن كان الذي أورده من الدلالة يمنع من جواز نسخ شريعة موسى بشريعة نبيّنا صلّى الله عليهما فيجب أن تكون مانعة مما ذكرناه؛ وإن كان من حق هذا النسخ أن يكون بداء فكذلك القول في ذلك النسخ؛ وعند هذا السؤال الذي لا محيص لهم منه اختلفوا؛ فمنهم مَن قال: إن الشريعة واحدة، ولم يقع فيها اختلاف؛ ودعا بعضهم ذلك إلى أن قال: إنّا لا نسلم أن آدم كان يزوّج بناته من بنيه، بل كان في زمنه آدم ثانٍ يزوّج كل واحد منهما بناته من بني صاحبه؛ ودعا بعضهم إلى أن قال: إن هذا ليس بشرع، وهو إباحة عقلية؛ وكذلك القول في سائر ما أوردناه عليهم. قالوا وإنما تمنع من اختلاف الشرائع، فأما أن يكون في شرائعهم زيادات، لم تكن من قبل في شريعة غيرهم، فذلك ما لا تأباه؛ وقد اعتمد شيوخنا على أن الشرائع مختلفة؛ على أنها لو كانت متفقة كان لا وجه لإضافة الشريعة إلى كل نبيّ، لأن موسى عليه السلام، على هذا القول يؤدّي شريعة مَن تقدم، لا أنه يبتدىء بشريعة، والمؤدّي لشرع غيره لا تضاف إليه الشريعة، وإنما تُضاف إلى مَن لا تعلم إلا من جهته، ولذلك لا يضيف القوم شريعة موسى إلى مَن جاء بعده، مثل «يوشع بن نون»[(١)] وغيره، لما اعتقدوا أنهم يؤدّون شريعته، ولا يبتدون بها، فإذا صحّت إضافتهم الشريعة إلى موسى عليه السلام فقد ثبت أن الشرائع مختلفة. والتعلّق بهذا يضعف، لأن لهم أن يقولوا: إن الشرائع واحدة، وإنما تقع الإضافة لزيادات يختصّ بها النبيّ الثاني، لا تعلم تلك الزيادات إلا من قبله؛ ولهم أن يقولوا: هي، وإن كانت واحدة فلا تعلم إلا من قبل الثاني، من حيث قد اندرست، أو اندرس بعضها؛ ولهم أن يقولوا: إنها وإن كانت واحدة فالمصلحة في البعثة تتعلّق بالأعيان، ولهذه الأمور ما حصلت الإضافة

(١) أحد أنبياء بني إسرائيل، كان خليفة النبي موسى بعد موت هارون، وقد قاد الشعب اليهودي بعد موت موسى.

لا لأن الشرائع مختلفة فأما مَن أثبت لآدم عليه السلام ثانيًا، على ما ذكره، والذي دعاه ما أورده شيوخنا في هذا الباب فتجاهل في الانفصال، وخرج عن أقاويل أهل الملّة في ذلك، لأنهم لا يختلفون فيه؛ وإنما يخالف ذلك قوم من الملحدة[١]، لأن أهل الملل يتمسكون بالنبوّات، ويعترفون بأن النسل أجمع من آدم عليه السلام، على أنه النقل في ذلك متصل، والدواعي إلى نقل ذلك قائمة، فليس ذلك مما يؤثر فيه بعد العهد، كما نقوله في سائر الأمور، لأن ذكر الأنساب مما يُتداول ويظهر وينشر؛ فأما علمنا بذلك من دين محمد صلّى الله عليه وسلّم، ومن إجماع الأُمة فظاهر، فلا يصح مع هذا القول إثبات ثانٍ له مشار في اسمه، لئلّا يلزمهم النسخ في تزوّج الأخ بالأُخت، ولا فرق بينهم إذا قالوا ذلك، وبين مَن ادّعى ثالثًا ورابعًا، وادّعى في وقت كل نبيّ نقل خبره ثانيًا وثالثًا.

وأما قولهم: إن تزويج الأخ بالأُخت إباحة عقلية، وإنما الحظر ينضاف إلى الشرع فليس كما يقولون؛ لأن الإباحة العقلية في ذلك، لا توجب من التمسك والاختصاص ما يحصل بالتزويج؛ لأن المتزوج متمسك بها، وتصير مقصورة عليه، ولا يضاف الولد إلّا إليه، إلى غير ذلك مما علم بالنقل والعادة، وليس هذا من الإباحة العقلية بسبيل، لأنه يقترن به بعض الحظر، على ما ذكرناه، ويقترن بالإباحة صفات لا يقتضيها العقل، فلا بد من إضافته على بعض الوجوه إلى الشرع، وفي ذلك صحة ما ذكرناه.

فأما الخِتان في حال الكبر فلا يمكن أن يدعى فيه أنه من الأحكام العقلية، فإذا ثبت في شريعة، تبيين الاختلاف فيه، فليس يمكن تأوله إلا على اختلاف الشرائع، على ما بيّنّاه، ولسي يمكن أن يقال في ذلك: إنهم جروا فيه على ما يتعاطاه الناس، من الحجامة وغيرها، في باب العلاجات، لأنه لو كان

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مُخالِفِي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

كذلك لكان الأمر موقوفًا على اختيارهم ولوقع بحسب اعتقادهم؛ وقد ثبت أن الختان ثابت في شرائعهم على وجه الوجوب، من غير أن يتعلّق بالتراضي، أو يقع فيه اختصاص؛ على أن شيوخنا قد بيّنوا أن الشرع إذا ورد بالحظر في أمثال ما كان مباحًا في العقل فيجب أن يدلّ ذلك على بطلان ما تعلّقوا به.

فإن قالوا: إنه لا يدلّ على بطلانه، لأنّا تعلّقنا بالأمر الوارد، وكما أن الحظر تجدد فكذلك الأمر متجدد، لا يتناول ما تقدّم من الإباحة.

قيل لهم: إن قولكم بتقدمه يقتضي منكم اعترافًا بأن التكليف العقلي ينفك من السمعي؛ والدلالة قد دلّت على ذلك، على ما بيّنّاه في غير موضع، وكما جاز أن ينفك أولًا فغير ممتنع أن ينفك آخرًا، بأن يكون الشرع يرتفع ببعض الوجوه، فقد صار الأمر غير متناول لإباحة متأخرة لبعض الوجوه فكذلك غير ممتنع أن لا يتناول الشرع المتأخر.

واعلم أنه ليس في بيان لزوم اختلاف الشرائع لهم إلا مثل الذي ذكرناه، في الوجوه المتقدمة التي كشفناها، وإنما نجيز ذكر ذلك من شيوخنا، لأن اليهود يعترفون بذلك، فأرادوا إبطال قولهم عن قرب، وبالأمر الواضح، وإنما حدّث قوم ممن اختلطوا بالمتكلمين فأوردوا هذه الشُّبَه؛ وقد بيّنّا أنها لا تمنع من لزوم الكلام لهم، لأن الطريقة في ذلك، وفي سائر ما قدّمناه، لا تختلف.

[في إيراد بعض الشبه لدى اليهود والرّدّ عليها]

فإن قال منهم قائل: إن الأمر المتقدم، وإن كان لا يجب أن يتناول امتثال ذلك الفعل على ما بيّنتم وجوبًا، لا يجوز خلافه، فغير جائز أن يرد النسخ عليه لوجوه:

منها: أنه يجري مجرى التعمية والتلبيس، لأن ظاهره كالموضوع للتكرار والدوام، ولا قرينة تصرف عن الظاهر، وكما لا يجوز عليه تعالىٰ النهي عمّا أُمر به، فكذلك لا يجوز عليه التعمية.

ومنها: أنه يلتبس من حيث يمكن بيان الغاية فيه، وإذا لم تبيّن فلا بد في المخاطب، من أن يكون ملتبسًا، إن لم يرَ الجميع، كما أنه إذا لم يذكر الشرط والوصف فلا بد من أن يريد المطلق، وإلا كان ملتبسًا، والغاية في العبادة كالأوصاف والشروط؛

ومنها: أن عند سماع الأمر المطلق يلزم المكلف، فيما تناوله اعتقاد وعزوم لا بد من أن يكون تناولًا للمستقبل، مطابقًا لظاهر الأمر، فلو جوّزنا النسخ لأدّى في تكليف هذا الاعتقاد، وهذا الاعتقاد وهذا العزم إلى الفساد.

ومنها: أن تأخير النهي فيه تأخير لبيان المراد، وإذا صحّ أن البيان لا يجوز أن يتأخر في سائر ما يتصل بالخطاب، فكذلك لا يجوز تأخيره في هذا الباب، ففقد البيان يدلّ على أن المراد به الدوام؛ وإذا دلّ على ذلك لم يجز ورود النهي بعده.

واعلم أن الذي قدّمناه من قبل يسقط ما أوردوه، لأنّا قد دللنا على أن المخاطب لا يجب أن يعتقد فيما تناوله الخطاب الوجوب إلا مرتبًا على ما علمه بالعقل، فكما يجب أن يعتقد وجوب ذلك ما دام بصفة المكلف، فكذلك يجب أن يعتقد وجوبه، ما دام صلاحًا، إلا أن يتقدم له العلم بأن حاله لا يتغير في صفة التكليف مدة، ولا حال أمثال ذلك الفعل للغير، فأما ما لم يتقدم له دليل يعلم به ذلك، فلا بد في اعتقاده من أن يكون مشروطًا، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا والمخاطب كالمنتظر لورود النهي بعد الأمر، وكالمجوّز لذلك؛ وإذا ثبت ذلك فيجب إن اعتقد وجوب ذلك على الدوام قطعًا، أن يكون مخطئًا في اعتقاده؛ فأما العزم فإنه تابع للاعتقاد، وإنما يجب أن يعزم على حد ما يعلم، بشرط أو بغير شرط، وعلى جملة أو تفصيل، ومتى عزم على خلافه فيجب أن يكون مخطئًا؛ وهذا يبيّن لك أن القوم متى أثبتوا مذهبهم فيما خالفناهم باعتقاد وعزم، ادّعوا ثبوتهما، وخطؤهم فيهما أعظم من خطئهم في نفس المسألة؛ فالذي ذكرناه في الأصل يزيل ما ادّعوه من التعمية، لأن التعمية إنما تجب مع فقد الدلالة؛ فأما إذا ثبت أن مع الخطاب، دلالة عقلية تقتضي

تجويز ورود النهي، فالتعمية زائلة، كما أنها زائلة في ترقب ورود ما يزيل التكليف، حالًا بعد حال؛ وأما تعلّقهم بأن الغاية كالشرط والصفة فغلط، لأن مع فقد معرفة الشرط لا يمكن المكلف إذا ما كلف على الوجه الذي كُلِّف، ومع فقد معرفة الغاية يمكنه ذلك، لأن فقد ذلك بمنزلة التصريح المقارن للخطاب، فلو أنه تعالىٰ قال: افعلوا كيت وكيت وله شرط لم أبيّنه، لمنع المكلّف من الامتثال؛ ولو قال ذلك، وقرن إليه بأن وجوب ذلك عليكم إلى غاية لم أبيّنها، وسأبيّنها، لم يقدح ذلك في القيام بما كلف. يبيّن ذلك أن الغاية تؤثر في سقوط الوجوب، والشرط يؤثر في ثبوت الوجوب؛ ولا يجوز أن لا يبيّن المخاطب ما ثبت معه وجوب ما كلف؛ ويجوز أن لا يبيّن ما معه يزول ما كلف؛ فأما إلحاق ذلك بباب تأخير البيان فبعيد، وذلك لأنّا إنما نجوّز تأخير البيان إذا كان تأخيره يقتضي أن لا يكون المخاطب عارفًا بما معه يمكن أداء الفعل، لأنه يؤدّي في الخطاب المتقدم إلى أن يكون وجوده كعدمه؛ فأما ما ليس هذه حاله فقد يجوز تأخير البيان فيه؛ وقد بيّنّا أن الغاية التي عندها يزول عنه وجوب العبادة مما لا يجب أن يعرفه، ليتمكن من أداء ما كلف، وإنما يحتاج أن يعرفه لكي يعدل عن أداء ذلك، فبيانه مع الخطاب غير واجب؛ كما أن بيان إدامة التمكين مع الخطاب غير واجب، ولذلك يجوز للمخاطب أن يخرج في كل حال عن أن يكون متمكنًا؛ وعند القوم يجوز زوال الخطاب بالعلل والأمراض، وإن لم يجب بيان وقته وحدوثه؛ وكل ذلك يبيّن فساد ما أوردوه؛ والشاهد يدلّ على ما قلناه، لأن الآمر منّا غيره بفعل من الأفعال، لو لم يبيّن صفته وشروطه لكان كأنه لم يخاطب، ولكان مُلبسًا، فيجب في الحكمة عليه بيان ما ذكرناه من حاله؛ وقد يجوز أن يأمره بفعل ويبيّن له أوصافه وشروطه، وفي عزمه أن ذلك الأمر إلى غاية، ولا يبيّن الغاية التي عندها ينقله عن ذلك الفعل إلى غيره؛ وقد شرحنا هذه الوجوه، في أصول الفقه، بأزيد من ذلك، وما أوردناه من الجملة كافٍ في هذا الباب؛ وثبت بذلك أنه لا مانع يمنع من جواز نسخ الشريعة من جهة العقل، لا فيما يرجع إلى أحوال الفعل، ولا فيما يتصل بأحوال الدليل.

فصل في بيان فساد تعلّقهم بأن موسى عليه السلام قد منع من نسخ شريعته

[حجج اليهود في استحالة نسخ شريعة موسى]

قالوا: قد علمنا أن الأدلّة، لا تناقض، فإذا ثبت أن موسى عليه السلام خبر بأن شريعته لا تنسخ، وأنها لازمة على التأبيد، ما دام التكليف ثابتًا، فيجب أن نعلم أن مَن ادّعى نسخ شريعته لا يجوز أن يكون نبيًا؛ لأن إثباته نبيًا يوجب كون الأدلّة متناقضة، وكونه مؤديًا عن الله تعالىٰ خلاف ما تقتضيه الحكمة.

قالوا: وإذا صحّ ذلك فتقدّم علمنا بما ذكرناه يمنع من ذلك. وكما يمنع من تصديق مَن يدّعي نسخ الشريعة، فكذلك يوجب القطع على أن لا معجز معه، ويوجب أن النظر فيما يدّعيه من المعجز غير واجب أصلًا.

قالوا: وهذه طريقتكم فيما تزعمون أن محمدًا عليه السلام خاتم الأنبياء، وأنه لا نبيّ بعده، وتزعمون أن ثبوت ذلك يوجب القطع على تكذيب كل مَن يدّعي النبوّة، وعلى أنه متنبىء كاذب، ويصرف عن النظر فيما يدّعيه من المعجزات؛ ومتى قد حتم في قولنا بما تذكرون من معجزات محمد صلّى الله عليه وسلّم ادعينا بطلان قولكم بما تقدّم، من معرفتنا بقول موسى صلّى الله عليه، ورجحنا عليكم، بأن ما يدّعيه هو المتقدّم، وما تدّعون مبني صحته، على الأمر المتقدّم، ومتى ساغ لكم ذلك ساغ لمن يدّعي نبيًا بعد نبيّكم مثله، فإذا أبطلتم قولهم، بما ثبت من دين محمد صلّى الله عليه وسلّم، فكذلك نقول.

فإن قلتم: إن نقلنا غير ثابت أريناكم التواتر فينا كالتواتر فيكم؛ فلئن جاز لكم القدح في نقلنا، ليجوّزن القدح في قولكم؛ فإن ادّعيتم في نقلكم الاضطرار ساغ لنا مثله، في نقلنا؛ فإن ادّعيتم أن الاضطرار لو ثبت في نقلنا لنقضه ما ثبت من الاضطرار في نقلكم.

قلنا لكم: ولو ثبت الاضطرار في نقلكم لأبطله الاضطرار، الذي عرفناه في نقلنا. فإن ادّعيتم علينا النقل عن موسى عليه السلام أنه ليس نبيّ بعده، وأن

ذلك يمنع من نقلنا فإنما كان يجب لو بشّر بنبيّ ناسخ لشريعته، فأما إذا بشّر بنبيّ موافق له فذلك لا يمنع من صحة نقلنا، وليس عنه في البشارة ما يقتضي التعيين والتخصيص فيصح لكم التعلّق به.

فإن قلتم: إن ثبوت المعجز يضطركم إلى تأوّل خبركم.

قلنا لكم: إذا كنّا بخبرنا قد علمنا أنه لا معجز يظهر على مدّعي نسخ شريعة موسى فقد أمنا ما ادّعيتموه، كما تأمنون من ظهور معجز، على مَن يدّعي النبوّة، بعد محمد، صلّى الله عليه.

[في الردود على حجج اليهود على منع نسخ شريعة موسى]

واعلم أنهم فيما يدّعون من النقل لا يخلون من وجهين: إما أن يدعوا ما يوجب العلم الضروري، بخبر موسى عليه السلام، وقصده: أو بخبر موسى دون قصده؛ أو يدعون النقل على وجه يصح أن يستدلّ به على ما زعموه، لأن ما عدا هذين لا مدخل له في هذا الباب، لأنه لا يمكنهم أن يدعوا أن اجتماعهم حجة، إلى غير ذلك، مما يذكر في هذا الباب؛ فإن ادّعوا الوجه الأول فقد كان يجب أن يعلم قصد موسى وخبره، كما تعلمون؛ ولو علمنا ذلك، ونحن نعتقد صدقه، ونعلم ذلك بالمعجزات التي ظهرت عليه ما صح مع هذا العلم أن يثبت في قلوبنا اعتقاد نبوّة مَن ينسخ شريعته، ونحن نجد ذلك من أنفسنا، ونعرفه اليوم من أحوالنا، وذلك يدلّ على أن العلم الضروري بما ادّعوه غير حاصل لنا، ولا يجوز أن يحصل ذلك لهم، وهو غير حاصل لنا، وحالنا كحالهم، في سماع الأخبار، على ما بيّنّاه، من قبل في باب «الأخبار»؛ فليس لهم أن يقولوا: إنا نعلم ذلك، وإن لم تعلموه، مع مساواة حالكم لحالنا.

فإن قالوا: إن حالكم بخلاف حالنا، فلذلك لم تعلموه.

قيل لهم: ألسنا نخالطكم، ونسمع أخباركم، بأكثر مما يخالط كثير من اليهود لكم، فكيف يجوز ما ادّعيتموه؛ على أن يقال لهم: أتقولون إن المتعبّد بشريعة موسى أنتم دوننا، أو كلانا متعبّد بذلك؟

فإن قالوا: إنهم متعبّدون فقط فقد تركوا قولهم، لأن عندهم أن المتعبّد بشريعته لا يختص، ويذهبون في ذلك مذهبنا، في شريعة محمد صلّى الله عليه وسلّم، ويكفرون مَن خالفهم، في هذا الباب، ويزعمون أن الحجة قائمة على جميعهم؛ على أن ذلك إن قالوه فقد نقضوا كلامهم، لأنّا نقول لهم: فجوّزوا ثبوت نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم، وأن يكون مبعوثًا إلى غير مَن بعث موسى إليه، فشريعته إنما تكون مخالفة لشريعة موسى، لا أنها تكون ناسخة، وإنما يصح قولهم: إن شريعته تكون ناسخة متى قالوا: إن شريعة موسى لولا هذا النسخ لازمة للجميع.

فإن قال: إنّا نقول: إن الجميع متعبّدون بشريعته صلّى الله عليه، وأن مَن عدل عن ذلك فقد كفر وأخطأ.

قيل لهم: أفيجوز أن نكلف نحن شريعته، ولا نعلم أنها لا تنسخ، وأنها لازمة أبدًا!

فإن قالوا: نكلف ذلك، وإن لم نعلم من حالها ما وصفنا فقد عاد ذلك إلى ما قدّمنا فساده؛ لأنه يقال لهم: فمن أين أن شريعته الآن لازمة لنا، على هذا القول، وأنه لا بد من أن نعلمها، ونعلم من حالها أنها لا تنسخ؟. وإذا كان طريقة معرفة ذلك أن نعرف الخبر الذي ذكرتموه، ونعرف قصده في ذلك، فيجب أن يكون العلم الضروري بذلك قد حصل لنا، حتى تكون الحجة فيه علينا قائمة، وإلا أدّى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق. وما لا سبيل إلى معرفته، والفصل بينه وبين غيره.

فإن قالوا: الحجة عليكم قائمة، والعلم لكم حاصل، فقد بيّنّا أن العلم ليس بحاصل لنا، بما ذكرناه من قبل، لأنه لو كان حاصلًا لامتنع أن نعتقد نبوّة محمد، صلّى الله عليه، وأن شريعته ناسخة.

فإن قالوا: يصح، كما يصح منا أن نعتقد صحة هذا الخبر عن موسى عليه السلام، وإن اعتقدنا أن من دين محمد، أن شريعته ناسخة لشريعة موسى.

قيل لهم: إنما يصح لكم، لأنكم لم تعتقدوا في محمد عليه السلام، أنه صادق، وأنه لا يجوز أن يكون مبطلًا في مذهبه، فلا يمتنع أن تعتقدوا لذلك من مذهبه، وإن اعتقدتم صحة ما نقلتموه عن موسى، كما نعتقد في المذاهب الاعتقادات الصحيحة، ويجتمع مع ذلك اعتقادنا في المخالفين أنهم يعتقدون ضدّها وخلافها، وأن ذلك مذهبهم؛ وليس كذلك ما ذكرناه، لأنّا نعتقد صحة نبوّة محمد صلّى الله عليه، فلا يجوز أن يجتمع في قلوبنا أن أحدهما يتديّن ببطلان نسخ الشريعة، والآخر يتديّن بصحتها، لأن ذلك يوجب اجتماع الاعتقادات المتضادة في قلوبنا، وهذا كما لا يصح أن نعتقد صحة ما يقوله مَن يذهب إلى أن الله تعالىٰ يُرى، مع اعتقادنا صحة قول مَن يقول: إنه لا يرى، لأن ذلك يتناقض، ولا يمكنهم أن يدّعوا أنه لم يحصل في قلوبنا اعتقاد نبوّة محمد صلّى الله عليه، وصدقه، وأن من دينه أن شريعته ناسخة، لأن ذلك كما نعلمه من أنفسنا يعلمونه منّا، كما تعلم المذاهب الظاهرة ممن يعتقدها.

[في بيان أن حال الشريعة المحمدية يختلف عن حال الشريعة الموسوية]

فإن قال: أليس في جملة أهل ملّتكم مَن يعتقد ورود نبيّ بعد نبيّكم، وإن كان اعتقاد أن لا نبيّ بعده قد تحصل في قلب جميعكم، على جهة الاضطرار، من مذهب محمد عليه السلام؟.

قيل له: إن الذي تُحكى هذه المقالة عنهم عدد يسير، وإنما تحكى عن الواحد والاثنين حكاية غير ظاهرة، وغير ممتنع ممن هذه حاله أن يجحد ما نعلمه باضطرار، أو يكذب فيما يعتقده، وليس كذلك حال الجمع العظيم، لأنه لا يجوز فيه أن يجحد ما يعلمه، أو يكذب فيما يظهره، من المذاهب، أو يكتم ذلك؟. وقد بيّنّا ذلك فيما تقدّم، في الأخبار، ولولا صحة ذلك لما عرفنا اختلاف المذاهب، وتدين أربابها بها، وليس في جملة المذاهب أظهر مما عليه المسلمون، في اعتقادهم نبوّة محمد، صلّى الله عليه وصدقه فيما يدّعيه وأن من دينه، أن لا نبيّ بعده، وهذا بيّن فيما أردناه.

فإن قالوا: إن الحجة بما نقلناه عن موسى عليه السلام لازمة لكم، وإنما لم يقع العلم الضروري لأنكم سبقتم إلى اعتقاد فاسد؛ وهو اعتقاد نبوّة نبيّكم،

وأن شريعته ناسخة؛ وقد يمكنكم أن تعدلوا عن هذا الاعتقاد، فتكون الحجة عليكم قائمة، وإنما أتيتم في ذلك من قبل أنفسكم.

قيل له: إنما كان يصح ذلك لو كان العلم الواقع بخبركم طريقه الاكتساب، فأما إذا كان من باب الاضطرار فيجب أن لا تؤثر في وجوبه الاعتقادات، لأنّا لو جوّزنا أن يؤثر في ذلك الاعتقادات، كنا لا نأمن في العلم بالبلدان والملوك، وسائر ما يقع من الأخبار، أنه غير واقع، للكثير من العقلاء مع سماعهم الأخبار، لسبقهم إلى بعض الاعتقادات، وهذا يوجب أن نصدّقهم، في أنهم لا يعرفون ذلك، ونعذرهم في كثير، مما لا ينظرون فيه من هذه الأمور، وفساد ذلك يبيّن فساد ما تعلّقتم به.

وبعد.. . فليس يخلو العلم الضروري من أن يجب أن يقع لسامع هذه الأخبار، أو لا يجب؛ فإن كان لا يجب ذلك فيجب أن لا يمتنع أن لا يقع ذلك لنا، وإن لم نعتقد ما ذكرتموه؛ وإن كان يجب وقوع ذلك فالاعتقاد من فعلنا لا يجوز أن يكون مانعًا منه، لأن فعل القديم تعالىٰ بالوجود أولى من فعلنا، فلا يجوز أن يكون فعلنا مانعًا منه، مع حصول طريقة الوجوب فيه.

فإن قالوا: إنما جوّزنا ذلك، لأن من حق هذا العلم أن يكون مكتسبًا، فقد بيّنّا، فيما تقدم، أن العلم الواقع بالأخبار يجب أن يكون ضروريًّا، وإنما قصدنا بهذا الفصل، إلى بيان هذا القسم؛ ونحن نذكر فيما بعد الكلام في المكتسب.

فإن قالوا: إنما لا يقع لكم العلم بذلك، لأن هذا الخبر إنما يوجب العلم بقول موسى عليه السلام، ولا يوجب العلم بقصده، فتأوّلتم قوله وأخطأتم، كما يتأوّل[1] المخالفون عندكم قول الله تعالىٰ ويخطئون؛ ولذلك صحّ لكم اعتقاد نبوّة محمد صلّى الله عليه وأن شريعته ناسخة.

---

(١) التأويل: ردّ أحد المعنيين وقبول معنى آخر بدليل يعضده وإن كان الأوّل في اللفظ أظهر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسُّنَّة. (التعريفات ص ٢٢).

[في بيان جواز النهي بعد الأمر الوارد عن النبيّ موسى]

قيل لهم: إن المقصد بما قدّمناه كان إلى إبطال ادّعائكم أنّا نضطر إلى قصد موسى عليه السلام، وأن النقل يوجب الاضطرار إلى قصده؛ فأما إن قلتم: إنه يعلم به نفس الخبر، دون القصد فقد عاد القول في ذلك الخبر إلى ما قدّمناه من قبل، أنه لا يمتنع العدول عن ظاهره، بما يرد من النسخ من بعد، لأن قول موسى عليه السلام لا يكون أكثر من قوله تعالىٰ، وأمره؛ وقد بيّنّا أن من حق الأمر الوارد عن الله تعالىٰ، وإن دخله التأبيد، أن يجوز ورود النهي بعده، على ما قدّمنا ذكره؛ وكذلك القول في أمر موسى عليه السلام ونهيه، وهذا يوجب كون الخبر موقوفًا على الدلالة، فإذا بيّنّا ثبوت نبوّة محمد صلّى الله عليه، بالمعجزات التي بمثلها ثبتت نبوّة موسى عليه السلام، وأنه ادّعى نسخ الشريعة فقط فقد حصلت الدلالة الموجبة لصرف ذلك الخبر عن ظاهره، وبيان الغاية التي إليها ينتهي المراد به؛ وهذا يوجب أن يكون الكلام في ذلك متعلّقًا بثبوت نبوّة نبيّنا. صلّى الله عليه، وبمعجزاته، ويخرج ما ذكروه من أن يكون مانعًا.

فإن قالوا: إن خبره يمنع من ذلك، لأن قصده، وإن لم يعرف ضرورة، فظاهره يقتضي كون شريعته مصلحة، ما دام التكليف قائمًا، وهذا يمنع من نسخ الشريعة، على ما قدّمتم ذكره.

قيل لهم: إن قول موسى عليه السلام: تمسّكوا بشريعتي أبدًا، لا يمنع مما ذكرناه، لأنّا قد دللنا أن الأمر، وإن اقترن به لفظ التأبيد فإنه لا يمنع من ورود النهي بعده، ومن جواز إزالة التعبّد.

فإن قالوا: إنا ننقل عنه أنه قال: شريعتي لازمة أبدًا، وهذا خبر.

قيل لهم: لكنه يقوم مقام الأمر، لأنه يحلّ محله، فإذا كان الأمر لا يقتضي المنع مما ذكرناه فكذلك الخبر الجاري مجراه؛ ولذلك لا نفصل بين قوله تعالىٰ: ولله على الناس حج البيت، وبين قوله: أقيموا الصلاة، في جواز ورود النسخ فيه؛ ولذلك نقول إن الأمر يفيد فائدة الخبر، فلا فرق بين أن يقول: افعلوا كيت وكيت، وبين أن يقول في ذلك: إنه واجب لازم، إذا كان

الأمر إلزامًا؛ فلو صح ما ادّعوه عن موسى عليه السلام كان لا يمنع من ورود النسخ بعده.

فإن قالوا: ألستم قد قلتم، من قبل: إن الخبر يمنع من ورود النسخ، وفصلتم بينه وبين الأمر؟

قيل له: إن الذي قلناه في ذلك يخالف ما أوردتموه، لأن الذي أوردتموه، الخبر فيه كالأمر في الفائدة، وإنما نمنع من ذلك، إذا كان الخبر يفيد كون أمثال ذلك الفعل، ما دام التكليف قائمًا؛ مصلحة حتى يحلّ محل أن يعلم بالفعل، أن حال تلك الأفعال لا يختلف، في كونها مصلحة أو مفسدة؛ وليس لهذا الخبر تعلّق بالتكليف؛ لأنه قد يصح أن يعلم ولا تكليف، فخالف ما أوردتموه مما يفيد معنى التكليف؛ وهذا يبيّن صحة ما ذكرناه من الجواب.

على أنّا لا نُسَلِّم أن العلم بما ادّعوه من الخبر واقع باضطرار لأنّا لا نجد ذلك من أنفسنا، كما نجد العلم الضروري بسائر الأخبار فادعاؤهم ذلك علينا كادعاء مَن يدّعي، أنا نعرف باضطرار، قصده في أن شريعته لا تنسخ، إلى غير ذلك.

وبعد.. فلو عرفنا ذلك باضطرار، وحلّ محل الخبر كان لا يمتنع أن يقال: إن موسى صلّى الله عليه لما قرن إلى ذلك البشارة، بمحمد صلّى الله عليه، على ما ثبت في التوراة، إما بعينه أو صفته، فقد دلّه بذلك على جواز ورود النسخ في شريعته، لأن الذي يمنع من ذلك هو الخبر إذا تجرّد، وأما إذا اقترن به ما ذكرناه، أو بوجوده فإنه لا يمنع من ذلك.

[في بيان أن الخبر المنقول عن موسى بمنع النسخ ليس حجة]

فإن قالوا: لا تدّعي في نقل الخبر عن موسى عليه السلام الاضطرار، لكنّا ندّعيه حجة، فكل مَن نظر فيه علم صحته، ولزمته الحجة.

قيل له: بيِّن من صفة الخبر الذي تدّعيه ما يوجب أنه حجة، ليتم لك ما ذكرته؛ لأنك المدّعي، لكون الخبر حجة، فتحتاج أن تبيّن حاله، وصفته، كما

أن مَن ادّعى في فعل ذلك أنه دلالة على حاله فالواجب وجه دلالته، ولا يمكنه أن يرجع في تثبيت خبره حجة إلى وقوع علمه، لأنه كالفرع على أن ذلك حجة؛ ولأنّا لا نعلم أن العلم وقع له بذلك، بل يجوز أن يكون معتقدًا لشبهة، أو عن تقاليد؛ ولو جاز لهم أن يدّعوا ذلك لجاز لكل مبطل أن يدّعي في شبهته هذه الطريقة.

فإن قال: أولستم تعتمدون في صحة النظر على وقوع العلم بالمدلول، وتقولون: إنه لما أوجب العلم لما علمنا أنه دلالة؟

قيل له: إنّا قد نستدلّ بذلك، وقد نبيّن وجه الدلالة، ومتى وقعت المنازعة في المعرفة عوّلنا على بيان وجه الدلالة؛ على ما ذكرنا في باب «النظر والمعرفة»، فيجب على القوم أن يبيّنوا ذلك، وقد بيّنوا مفارقة هذه الطريقة للعلم الضروري، لأن هناك الحجة، إنما تقوم بنفس العلم، وفي هذا الموضع بالدلالة فلا بد من بيانهما.

فإن قال: قد عرفنا من حال خبرنا أنه يختصّ بالشرائط، التي معها يكون حجة وهي الكثرة العظيمة، وقد خبرت عما لا يلتبس القول فيه، من القول المسموع؛ والتواطؤ وما يجري مجراه لا يجوز عليها؛ ولم يحصل فيها تخويف وما شاكله، مما يدعو إلى الاجتماع على الكذب؛ فإذا كان بعض الأخبار حجة لهذه الطريقة فخبرنا بمثابته.

قيل لهم: ومن أين أن خبركم بهذه الصفة؟ وقد اختصّ بهذه الشرائط؟. أتدعون وقوع العلم الضروري لبسا منهم، ويكونهم على هذه الصفات، أو تدعون طريقة أُخرى في الاشتراك؟. فإن ادّعوا الضرورة علينا في ذلك فقد كابروا لأنّا لا نجد ذلك من أنفسنا، بل نجد أنفسنا شاكّة في هذه الشروط؛ فإن ادّعوا دلالة كان القول فيها كالقول في هذا الخبر؛ لأن الدليل في ذلك لا يجوز أن يكون عقليًا، بل يجب أن يكون خبريًا؛ وإن كان لا بد من اختبار واقع منا في أحوال مَن نعرفه من المخبرين، لكن هذا الاختبار كالفرع على ما نعرفه باضطرار، فيجب أن يبيّنوا كلا الأمرين، في الدليل الذي ادّعوه، وذلك متعذر.

فإن قالوا: إنا نثبت ذلك بمثل الطريق الذي تثبتون به كون بعض الأخبار حجة.

قيل لهم: إن تصحيحك لدليلك لا يتم إلا بالحوالة، لأنّا في كل موضع ثبتت بعض الأخبار حجة، نبيّن فيه مثل ما نطالبك الآن ببيانه، وإن لم نبيّن ذلك فحالنا في العجز عن إقامة الدلالة كحالك، فلا نفع لك في هذا الجنس من القول، لأن كل مبطل يمكنه أن يذكر مثل ذلك، فيما يدّعيه، وليس البعيد العهد من الأخبار في هذا الباب كالقريب العهد، لأن في القريب العهد يمكن أن نبيّن من صفات المخبرين وشروطهم بما ننقل عنهم ما لا يمكن تبيينه فيما بعد عهده؛ وذلك أن الدواعي تقلّ وتخفّ في نقل أحوال المخبرين فخالف في ذلك الدواعي، التي تعرى في نقل نفس الأخبار وغيرها، لأن الخبر إذا كان حجة، أو كان مما يدخل المخبر عنه في باب الإعجاز، والأمور الخارجة عن العادة تقوي الدواعي في نقلها، وتصير كذلك حال المخبرين في كثرتهم إلى غير ذلك، فالبعيد العهد لا بد من أن يبيّن المخالف من حاله أنه قد حصل فيه ما يقوي الدواعي إلى نقل أحوال المخبرين حتى يعلم أن طرفي ذلك الخبر كوسائطه، في الشروط، التي لا بد من شمولها لهم، ليتم كون الخبر حجة، فإذا تعذّر ذلك خرجت هذه الطريقة من أن تكون طريقة الاستدلال، وعاد الأمر فيه إلى أن هذا الخبر متى لم يقع العلم الضروري به لم يعلم صحيحًا ولا حقًّا؛ ولهذه الطريقة ضعف عند بعض شيوخنا التعلّق بهذا الجنس من الخبر، لأنه رأى أن إثبات شروطهم وصفاتهم كالمتعذّر، وعوّل في باب الأخبار، على الضروري فقط؛ وقال بعضهم: إن هذه الشروط إن تكاملت كان حجة، لكنّا لا نعلم أن العلم الواقع هل يكون ضروريًّا أو مكتسبًا؟. لأن طريقة الضروري كالحاصل مع طريقة الاكتساب.

فإن ادّعوا: أن ما نقوله من الأخبار هو كالخبر عن القرآن، الذي لا يجوز أن تختلّ شرائطه.

قيل لهم: إنّا نعتمد في ذلك على الضرورة، دون الاستدلال، فخالف حالنا حالكم في هذا الباب.

فإن قالوا: إنّا نعتمد أيضًا على الضرورة، فقد بيّنّا القول عليهم في ذلك من قبل.

[في بيان مُفارقة[١] حال القرآن لحال التوراة المُحَرَّمة]

فإن قالوا: إنا ندّعي الضرورة في نقل التوراة؛ لأنه عندنا كالقرآن، وإن لم ندَّعِ الضرورة في نقل قول موسى وخبره؛ والذي نحكيه عن موسى هو مودع في التوراة من تأييد شرائع.

قيل لهم: من أين أن كل التوراة تجري مجرى القرآن في الوجه الذي ذكرتموه! وقد علمتم أن الذي لأجله وجب نقل القرآن قرب العهد، وكونه معجزًا، ووجوب كون محمد عليه السلام خاتم الأنبياء عليهم السلام وذلك غير موجود في التوراة، لأنه لم يثبت أنه بعينه منزل عليه، بل كله أو كثير منه قول موسى عليه السلام؛ أو قول غيره؛ فلم صار بأن يكون كالقرآن أولى من أن يكون كالسنن المروية عن الرسول عليه السلام؛ التي يختلف حالها؛ ففيها ما يحصل فيها طريقة التواتر؛ وفيها ما ليس كذلك؛ مع قرب العهد؛ فهلا جاز مثله فيما في التوراة؛ مع قرب اختصاصه ببعد العهد؟

وبعد.. فإن للشريعة الثانية في وجوب النقل، من التأثير ما ليس للشريعة المنسوخة؛ وأنتم تعلمون أنّا ندّعي: أن تلك منسوخة كهذه؛ فمن أين أن حالهم في النقل سواء؟

فإن قال: إنكم وإن ادّعيتم كونها منسوخة، فإنا ندّعي أنها ثابتة، ونتمسك بها من جهة اعتقادنا، فحالنا في تمسكنا بها، ونقلنا لها، خلفًا عن سلف كحالكم في شريعتكم، التي تدّعون أنها معلومة أنها ثابتة.

قيل لهم: إن الأمر وإن كان كما قلتم، فإن في وجوب النقل من جهة الاعتقاد، ليس كوجوبه من جهة المعرفة، لأن مع المعرفة يجب النقل، لأمر يرجع إلى إزاحة العلّة، من قبل المكلف، وإلى الألطاف التي يحدثها في

---

(١) المفارقة: إن لم يكن الجوهران متلاحقين، وكان بينهما بُعْد، سُمِّي ما فيهما مُفارقة. (الرسائل العشر ص ٧٠).

الناقلين، حالًا بعد حال، وليس كذلك ما يدّعي أنه ثابت، وليس بثابت على الحقيقة؛ لأن هذه الوجوه لا تجب في نقله، وإنما ينقل من جهة الاعتقادات فقط؛ وذلك قد يضعف كما قد يقوى؛ وإنما أردنا بهذا الفصل أن نبيّن: أن الذي تدّعون من الوجوه؛ التي لها يجب النقل غير ثابتة عندنا فإن كانت ثابتة فينبغي أن يظهروها بحيث تقوم معها علينا الحجة.

وبعد.. . فقد عرفتم أنّا ندّعي أن التحريف[١] والتغيير قد وقع في التوراة، وأن القرآن قد ورد بذلك؛ فمن أين أن الذي ادّعيتموه في النقل صحيح مع تجويزنا ما ذكرناه.

[في بيان أن ادّعاء الإمامية حول التغيير في القرآن باطل]

فإن قال: قد ادّعت طائفة جواز التغيير في القرآن، ولم يمنع ذلك من صحته وزوال التغيير عنه، لأجل النقل الصحيح عندكم.

قيل له: إنّا لا ننكر الدعاوى الباطلة في الأمور الثابتة، وادّعاء بعض الإمامية ذلك باطل عندنا، وإن كانوا عند التحقيق لا يجوّزون التغيير في هذا المنقول منه، وليس كذلك الحال فيما نقوله؛ لأنّا نبيّن أن القرآن معجز، وأنه يتضمن في وصف التوراة ما ذكرناه عنهم من أنهم حرّفوا وغيّروا؛ فأين أحد الأمرين من الآخر! على أن الدعوى في هذا الموضع ربما كفّت لأنّا نريد أن نبيّن أن نقلهم لم يثبت عندنا أنه حجة ولا وقع لنا به العلم بحصول هذا القول منّا، والاعتقاد فينا ونحن كثرة، لا يجوز أن نكتم ما نعلم، أو نجحد ما نعرف؛ ولو كان ما ادّعوه حقًّا لم يجب ذلك في قولنا واعتقادنا؛ وليس كذلك الحال فيما يُحكى عن بعض الإمامية لأنهم قلّة ويعرفون ما نعرف لكنهم يجحدون أو يكتمون إذ كان خلافهم في المنقول؛ فأما إذا كان خلافهم فيما لم ينقل فليس يدخل في هذا الطريق؛ على أن هذا النقل إذا صح لم يمكنهم الاحتجاج به؛ من وجوه:

---

(١) التحريف: أن تبدّل كلمات عن موضعها. (شرح المواقف ص ٦). تغيير اللفظ دون المعنى. (التعريفات ص ٢٤).

أحدها: أنه قد ثبت بالمعجزات أن محمدًا صلّى الله عليه، الذي جاء بنسخ شريعة موسى نبيّ صادق، فلا يصحّ مع ذلك كون هذا الخبر على ما ذكروه على ظاهره؛ بل لا بد من أن يكون له تأويل، ليسلم على دلالة الإعجاز. يبيّن ذلك أنّا متى لم نقل بذلك خرج هذا القول من أن يكون دليلًا، لأنه إنما يصير دليلًا لمكان المعجزات الظاهرة، على موسى؛ فإن كان مثلها يظهر على محمد عليه السلام ولا يدلّ على النبوّة فهي أيضًا غير دالّة؛ وإذا صح ذلك فمن أين أن هذا القول حجة؛ وهذا يبين أن حمل هذا الكلام على ظاهره ينقض نفسه؛ ويمنع من كونه دلالة؛ فإذن يجب حمله على ما وافق دلالة الإعجاز.

فإن قال: لم صرتم بأن تصرفوا هذا الخبر عن ظاهره لمكان المعجز، بأولى من أن أقدح به في المعجز؟

قيل له: ما وجه القدح به في المعجز؟. أتقول: إنه لمكان الخبر ينتفي مع ثباته؛ أو تقول: إنه يخرج عن الوجه الذي عليه صار معجزًا، وقد عرفنا أن الخبر لا يؤثر في كلا الوجهين، لأنه متى قال: إنه يؤثر في أحدهما، بيّنّا له في النقل ثباته، ودللنا على أنه معجز، وأن حاله كحال قلب العصا حيّة، ويخرج الكلام عند ذلك عن نسخ الشرائع؛ وإذا صحّ ذلك علم أن خبرهم لا يجوز أن يكون قادحًا في إعجاز القرآن، البتة؛ فأما دلالة الإعجاز على أن خبرهم ليس على ظاهره فبين أن الخبر كلام، وقد يجوز فيه الاحتمال(١)، لأن المجاز(٢)، والاتساع، والتخصيص(٣) يصح فيه، فيجب لمكان المعجزات أن نصرفه عن ظاهره، كما أنا بدلالة الفعل نصرف ما ظاهره التشبيه، في كتاب الله تعالىٰ، عن ظاهره.

(١) الاحتمال: هو قوّة للنفس تستعمل آلات البدن في الأمور الحِسِّيَّة بالتمرين وحُسْن العادة. (الألفين ص ١٦١). إتعاب النفس في الحسنات. (التعريفات ص ٥).

(٢) المجاز: هو كل كلام أُريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التّبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

(٣) التخصيص: هو إخراج بعض ما صحَّ أن يتناوله الخطاب العام في الوضع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥).

فإن قال: إنما يصح ذلك في الأدلّة العقلية، لأنها تدلّ على طريقة الوجوب؛ والإعجاز فإنما يدلّ، كدلالة الخبر، فليس بأن يعترض به على الخبر بأولى، من أن يعترف بالخبر عليه؟.

قيل له: قد بيّنّا أن الحال، وإن كانت في الإعجاز كما ذكرته فإنه في وجه دلالته يجري على حد واحد، حتى لا تصح فيه طريقة للاحتمال، وليس كذلك الكلام في الأخبار، لأن الاحتمال فيها مجوّز، على ما ذكرناه.

وبعد... فإن خبرهم يستند في صحته إلى كون المعجز دلالة، وكون المعجز دلالة لا يستند في الصحة إلى خبرهم، فبأن يعرض بالمعجز على خبرهم أولى.

على أنه يقال لهم: أتقولون: إن موسى قال: شريعتي لا تنسخ، وإن أظهر نسخها مَن جاء بمعجز صحيح؟: أو تقولون: إنه قال لا تنسخ إذا ادّعى نسخها مَن لا معجز معه؟

فإن قلتم بالوجه الأول تناقض لأنه يؤدّي إلى أنه قد خبر بأن المعجز ليس بدلالة، وهذا يوجب إخراج خبره من أن يكون دلالة؛ بل يؤدّي إلى أن يكون مخرجًا نفسه من أن يكون نبيًّا، لأن دلالة الإعجاز على النبوّات لا تختلف ولا تختصّ.

فإن قال: إن شريعته لا تنسخ على الوجه الثاني، فهذا باب لا نخالف فيه، فلا وجه للكلام فيه.

[في بيان أن معجزات محمد تؤكّد قوله حول نسخ شريعة موسى]

فإن قالوا: إنّا نقول: إن قوله يدلّ على أنه لا أحد يدّعي نسخ شريعته، تظهر المعجزات عليه.

قيل لهم: أفلستم تقرّون أنها لو ظهرت عليه لكان نبيًّا، كما نقرّ بأنها لو لم تظهر عليه لم يكن نبيًّا؛ فلا بد من الإقرار بذلك، لأنهم متى لم يقرّوا به تقضوا دلالة المعجزات على النبوّات، فإذا صحّ ذلك فيجب أن يكون الكلام في

معجزات نبيّنا عليه السلام، فإن ثبتت خرج ما نقوله ورووه من أن يكون قادحًا؛ وإن لم تثبت ففقد نبوّته عن تمسكهم بما نقوله واحتجاجهم به، لأن فقد نبوّته، في أنه ليس بنبيّ أقوى من كل خبر يوردونه في هذا الباب؛ وهذا يوجب اطراحهم الاستدلال بخبرهم؛ وأحد ما يقال في ذلك: أن الخبر الذي تعلّقوا به ليس هو باللغة التي نعرفها فنتكلم على ظاهرها أو مجازها؛ وإنما يرجع إن كان ثابتًا في المراد بذلك إليهم، وهم ممن اعتقد أن نسخ شريعة موسى عليه السلام لا يصح، ولا يقع، فهم يتأوّلون الخبر على ما يطابق مذهبهم واعتقادهم، فسبيلهم في ذلك سبيل مَن اعتقد التشبيه، أو المجير، في أنه يتأوّل ما في كتاب الله تعالىٰ للعجم والنبط، ومن لا يعرف اللغة العربية على موافقة مذهبه؛ فإذا صح ذلك فكيف السبيل إلى جعلهم ذلك حجة علينا، والحال فيه ما ذكرناه!؛ وهذا الوجه ليس بحاصل في المعجزات لأنه يمكننا أن نكشف وجه كونها دلالة للقوم، كما نكشفه لغيرهم، فيجب أن تكون المعجزات قاضية على خبرهم، للوجه الذي ذكرناه. يبيّن ذلك أن ظاهر خبرهم ودلالة المعجز كالمتناقض فلا بد من التمسك بأحدهما؛ فإذا كان لنا سبيل إلى معرفة أحدهما، وإلى تثبيته على الخصم، وليس لنا سبيل إلى معرفة الآخر، فيجب أن نحمل ذلك على ما يُطابق المعجز.

فإن قالوا: لكم سبيل إلى معرفة ظاهر خبرنا، بأن نعرفكم، أو يعرّفكم من يعرف هذه اللغة.

قيل له: أليس إذا كان لنا إلى معرفة الشيء طريق، لم يجز أن نتوقف إلى أن نعرف أمرًا آخر، يجري مجرى الشبهة فيه؟، فلا بد من نعم؛ لأنه متى لم يقل ذلك وجب أن لا تقوم الحجة بالأدلّة، لتجويز شبهة يوردها بعض الناس، أو توجد في بعض الكتب، وهذا يوجب الشك في سائر المذاهب، فإذا صح ذلك قلنا لهم: فلنا طريق إلى أن نستدلّ بالمعجز، فكيف ننتظر تعرف لغتكم، في هذا الباب!

وبعد.. . فلو كان ذلك الخبر قادحًا في المعجز لما صحّ أن تظهر دلالة المعجز لمَن لا يعرف ظاهر ذلك الخبر، لأن ذلك استفساد لا يفعله الحكيم؛

ألا ترى: أنه مما إذا جهل وجب تثبيت نبوّة مَن ليس بنبيّ، ومتى عرف لم يجب ذلك، فكان يجب أن لا يظهر هذا المعنى لمَن جهل تلك اللغة، وفي ظهوره، وصحة الاستدلال به، مع الجهل بتلك اللغة، دليل على فساد قولهم؛ وأحد ما يقال في ذلك: أن الغلط في اللغة التي لا نعرفها، كما يقع في المعنى، بأن يتأوّله الناقل على ما يطابق اعتقاده، فقد يقع من جهة نفس المعرفة باللغة المنقول إليها، أو المنقول عنها؛ لأن اللفظة التي هي حقيقة فيهما قد يصح أن يدخلها الاتساع في أحدهما، واللفظة المستعملة فيهما قد يصح أن تكون مجازًا في أحدهما، حقيقة في الآخر؛ فإذا صح ذلك فمن أين أن القوم لم يغلطوا في نقل خبرهم إلى العربية؟. لأن المترجم، والناقل، والمفسّر يحتاج إلى المعرفة بكلتا اللغتين، على وجوه مخصوصة؛ فلو كان خبرهم حقًّا لكان النقل من لغة إلى لغة قد يؤثر فيه، ويكون تجويز ذلك مانعًا من استدلالهم به، وما ذكرناه من المعجز أيضًا مانعًا، لا محالة.

[في بيان ترجيح المعجزات على الأخبار للوصول إلى اليقين]

فإن قالوا: إن خبرنا يوجب أن تنصرف عن النظر، فيما يدعونه من المعجزات، لمكان الخبر الذي عرفناه.

قيل لهم: قد بيّنّا أن الخبر يدخله الاحتمال، فلا يجوز أن يكون صارفًا عن النظر في المعجزات؛ ودللنا من قبل، على أنه لا يمكنهم ادّعاء الضرورة، في قصة موسى، عليه السلام، حتى يخرجوا خبرهم، من باب الإجمال، فليس لهم أن يقولوا: إنه لا يحتمل، والحال هذه! وقلنا: الفرق بين قولهم في ذلك وما نقوله: من أن علمنا بأن محمدًا عليه السلام خاتم النبيين، يقتضي أن نقطع على أنه لا معجز يظهر على أحد؛ فليس لهم أن يعترضوا بذلك علينا. على أنّا وإن لم ننظر في معجزات من يدّعي النبوّة، بعد محمد، صلّى الله عليه، لأمر يرجع إلينا، فإنّا قد ننظر فيه، لنبيّن ما تزول به الشبهة، عن المخالف، لأن النظر في الشبهة قد يجب من هذين الوجهين، فليس يجب، إذا لم يلزم من أحدهما أن لا يلزم من الآخر، فيجب على هؤلاء القوم أن ينظروا في معجزات محمد صلّى الله عليه، ويناظروا المسلمين فيها، ليزيلوا الشبهة عنّا، وعن

ضعفائهم، فيها إن كانوا محقّين، ولم يكونوا هاربين من النظر، لكي لا يؤثر على اعتقادهم: على الوجه الذي يهرب المقلّد، من النظر، لكيلا يؤثر ذلك في اعتقاد التقليد.

[في جواز النظر في معجزات مَن ادّعى النبوّة بعد النبيّ محمد ﷺ]

وبعد.. . فإن مَن تسكن نفسه إلى الحجة، لا ينصرف عن النظر في الشبهة، إذا كان من أهل العلم لأنه وإن لم يكن النظر فيه واجبًا فهو حسن؛ وفيه فوائد ترجع إليه، وإلى إزالة التمويه، بذلك على غيره، وإلى صرف المعتقد فيه أنه حجة، على اعتقاده، وبيان الصحيح له ليعدل عن فاسد رأيه ومذهبه؛ فإن كان القوم نفوسهم ساكنة إلى أن خبرهم حجة فما بالهم يفزعون من النظر في معجزات محمد صلّى الله عليه، ويهربون من المناظرة في ذلك!، وهل في الأدلّة الدالّة على فقد سكون أنفسهم إلى ما هم عليه، أقوى مما هم عليه من الهرب والنفار من النظر في المعجزات!.

وأحد ما يكلمون به: أن يبيّن أن الأمر على خلاف ما ادّعوه في التوراة من اتصال النقل وتواتره؛ وذلك لأن المنقول في الأخبار: أن التوراة انقطع نقلها، وتغير حالها، بما كان من غلبة بختنصر على بلاد القوم، وإحراقه التوراة وقتله القوم، وسبيه لهم؛ والقوم يعترفون بجملة ذلك فمن أين أن النقل ثابت!، وإنما يصح لهم التعلّق بتواتر النقل واتصاله، متى أثبتوا ذلك؛ لأن إثبات صفة المخبرين وشروطهم مفتقر إلى إثبات اتصالهم؛ فإذا لم يمكن القطع، على اتصالهم فبأن لا يمكن ثبوت شروطهم في ذلك أولى.

وربما قالوا: إنه تعالىٰ جدّد التوراة بأن ألهمها بعض مَن سباه بختنصر؛ وهذا اعتراف منهم بالانقطاع، وادّعاء للعود بالإلهام(١). ومن أين أنه ألهم على حد الاتصال؟ ومن أين أن الذي ألهم هو الذي ندرس؟! وأنه لم يتغير عن حاله؟

(١) الإلهام: هو العلم الضروري. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠). إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض. (شرح العقائد النسفية ١/ ٤٥). ما يُلقى في الروع بطريق الفيض. وقيل: ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل. (التعريفات ص ١٥).

فإن قال: أفليس في شيوخكم مَن أنكر أن يكون التبديل في التوراة واقعًا، وقال: إن التحريف المذكور في كتاب الله تعالىٰ يجب أن يكون محمولًا على المعاني، وللتأويل دون الألفاظ المتعلقة بالنقل.

قيل له: إن مَن يقول ذلك إنما ينكر تحريف الكلمات منهم، مع كثرتهم، وحصول شروط التواتر فيهم؛ لأنه لا يجوز على الجمع العظيم أن يغيّروا المنقول، عمّا ينقل عليه؛ كما لا يجوز أن يكتموه؛ ولذلك لا يجوز مثله في نقل القرآن، وإن جوّزنا فيه التحريف من جهة التأويل، كما يفعله كثير من المخالفين؛ وهذا صحيح مع اتصال التواتر، الذي قدّمنا ذكره، ببيان أنه لا سبيل لهم إلى تثبيت الاتصال في تواترهم، مع الذي نقل من حديث غلبة بختنصر عليهم.

فإن قالوا: إنه وإن غلب ففي بقية مَن بقي منهم ما يصح به التواتر.

قيل لهم: إنما يصح ما ادّعيتموه مع الشبهة الواقعة بانقطاع النقل، للأمر الحادث في أيامه، متى تبينتم أن الذين بقوا منهم بلغوا كثرة؛ فأما إذا لم يتبينوا ذلك فاتصال النقل غير ثابت.

فإن قالوا: إن كثرة اليهود الآن تدلّ على ما قلناه.

قيل لهم: لا يمتنع أن يكثر النسل بعد الدهر الطويل، من العدد القليل، ولا يمتنع أيضًا ذلك، وإن لم يبق من القوم إلا الأطفال، ومَن يجري مجراهم، ثم بعد الكبر حصل من ولدهم الكثرة، حالًا بعد حال، ولا يمكن أن يذكر مثل ذلك، في نقل المسلمين وغيرهم، لمعجزات محمد صلّى الله عليه، لأنه لم يعرف فيها مثل هذه الأحوال؛ ولأن الذي يقطع النقل هو ما يجري مجرى القتل والإفناء، حتى يتغير حال الكثرة إلى القلّة، فأما الغلبة فإنه لا يؤثر في ذلك؛ لأنّا نعلم أن النقل لا يزول ممن يكثر عدده، بغلبة الغير، في سلطان وولاية؛ وأن ذلك ربما قوّى النقل، بأن تقوى الدواعي إلى النقلة، على وجه الاستسرار؛ لأن المتعالم من حال مَن يمنع من الشيء أن يكون حرصه عليه أشد، إذا كان المنع يتناول حالًا بعد حال.

[في بيان إثبات عدم حِجِّيَّة التوراة وصحّتها]

وبعد.. . فقد ذكر بعض أهل العلم، أن التوراة، التي في أيديهم مختلفة، فيما تتضمنه، وتشتمل عليه من ذكر أحكام، وتواريخ؛ واستدلّ بذلك على أن النقل فيه غير مستمر؛ لأنه لو كان كذلك لما تغيّر حال ألفاظه، حتى يكون في توراة اليهود ما ليس في توراة فرقة يقال لها «السامرة» من الزيادات، والذي في أيدي النصارى فيها أيضًا زيادة ونقصان؛ وكل يدعى منهم فيه النقل بالعدد الكثير، والجمّ الفقير؛ فكيف تصح الثقة بصحة ذلك، مع ما فيه من الاختلاف!. . . على أنه قد قيل: إن في التوراة ما يدلّ على أنه ليس من كلام الله تعالىٰ، ولا من كلام موسى؛ لأن فيها الإخبار عن موت موسى عليه السلام، وعن أحوال بني إسرائيل بعده؛ كما أن فيها الإخبار عن أنبياء، كانوا قبل موسى، وكل ذلك يبيّن أنه من كلام مَن جاء بعد موسى، وأن ذلك يقتضي القدح في كونه حجة؛ وإنما يعلم في الجملة أن التوراة حقّ؛ فأما هذا المنقول بعينه فالحال فيه ما ذكرنا فلا تصحّ الثقة به؛ وإنما نرجع نحن في الثقة بالتوراة، على الجملة، إلى ما ذكره الله في القرآن، في وصف حاله، كما ترجع في نبوّة عيسى، وذكر الإنجيل، وأنه لم يصلب، ورفع إلى السماء، عليه السلام، إلى ما ذكره الله تعالىٰ في كتابه؛ ونستدلّ بذلك على بطلان كل أمر منقول يخالف ذلك؛ لأن المعجزات إذا أوجبت صحة القرآن، وصحة نبوّة محمد صلّى الله عليه، فالواجب أن نقطع بفساد كل مَن خالف ذلك، فلم صار القوم بأن يتعلّقوا علينا بالتوارة، بأولى منّا أن نتعلق في فساد قولهم بما تضمنه القرآن؛ وهذا يوجب الرجوع إلى أدلّة النبوّات، فمتى صحت لم يكن في الكلام الذي يورده القوم طائل؛ فأما اشتمال التوراة والإنجيل على البشارة بمحمد صلّى الله عليه، فمما عرفناه بالقرآن؛ وقد ذكر في ذلك ألفاظ كثيرة، دالّة على البشارة بنبيّ يعظم حاله، ولزوم شرعه؛ وذكر أن في السفر الأوّل من التوراة أنه تعالىٰ قال لإبراهيم، عليه السلام: فأما إسماعيل فقد استجبت دعاك فيه وحققته، وعظمت ذكرك به جدًّا جدًّا، وادخرته لأُمة عظيمة؛ وفي السفر الخامس منها، أنه تعالىٰ، قال لموسى، عليه السلام، في بني إسرائيل: إني سأقيم لهم من إخوتهم نبيًّا مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيقول لهم كل ما أوصيه به. والذي يكون من

إخوة بني إسرائيل لا يكون إلا محمدًا صلّى الله عليه، لأنه من ولد إسماعيل، وبنو إسرائيل من ولد إسحاق. وقد ذكر في ذلك من الألفاظ الدالّة على ما ذكرناه ما يكثر؛ وإنما اقتصرنا على ما ذكرناه، لأنه لا فائدة لنا في ذكره، لأنّا لا نستدلّ بما حلّ هذا المحل، على نبوّة محمد صلّى الله عليه، ولأن القوم لو نازعونا في الذي ندّعيه من هذه الألفاظ ومعانيها لم نرجع إلى الثقة فيما نورده، لأن هذا التفسير لم تثبت عندنا صحته، ولا المفسّر ثبت عندنا نقله، وإنما نرجع فيه إلى ما يجري مجرى خبر الواحد، أو إلى اعتراف القوم بذلك، وأيهما كان فإنه يضعف عندنا التعلّق به على طريقة الاحتجاج، وإن قوي التعلّق به، إذا كان المقصد مدافعة القوم عمّا يحاولون الاحتجاج به علينا من ألفاظ التوراة.

فصل في أن نسخ شريعة موسى بشريعة نبيّنا عليهما السلام قد صحّ وثبت

[في إثبات أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لكل ما تقدّمها من الشرائع]

اعلم أن المعتمد في ذلك على إثبات نبوّة محمد صلّى الله عليه، بالمعجزات الدالّة على ذلك، لأنه معلوم من دينه وشريعته باضطرار، أنه أتى بما ينسخ به شريعته من تقدم، في باب التمسك بالسبت، وفي نفس الصلوات وشروطها، والصوم وصفاته، إلى سائر الأحكام؛ وإنما تتفق بعض الشرائع مع شريعة من تقدم، وإن كانت مبتدأة من جهته عليه السلام، لأن المصلحة قد اقتضت الاتفاق فيه، كما اقتضت الاختلاف فيما تقدم.

فإن قال: فأنتم تقولون: إن شريعته ناسخة لكل ما تقدّم، وذلك لا يصح إذا اتفق البعض منه.

قيل له: إن المراد بذلك أن الواجب الانقياد لهذه الشريعة المبتدأة، والعدول عن تلك الشريعة، حتى لو أن ما يتفق منهما فعله المكلف للوجه الأول لكان مخطئًا؛ وإنما يصح أن يفعله للوجه الثاني، ومن حيث علمه من جهته، صلّى الله عليه، ومن حيث يرجع في صفاته، وشروطه، والوجوه التي

تقع عليه إلى الشريعة، فمن هذا الوجه يصحّ أن يقال في جملة الشرائع المتقدمة: إنها مرفوعة بشريعته، عليه السلام؛ ولهذه الجملة يبطل ما يقوله بعض الفقهاء: أنه صلّى الله عليه، وأُمته كانوا متعبدين بشريعة من تقدم، على ما بيّنّاه، في أصول الفقه؛ فكأنه لما وجب على المكلفين، بعد ورود محمد، صلّى الله عليه، العدول عن كل شريعة تقدمت، إلى شريعته وتعرّفها من قبله، قيل في الجميع: إنها منسوخة بشريعته، صلّى الله عليه، وصار المتفق منها كالمختلف، في هذا الباب؛ وقد بيّنّا أنه لا يمكن اليهود أن يطعنوا في ثبوت نبوّته عليه السلام بأنه أتى بنسخ شريعة مَن تقدّم، لأنّا قد بيّنّا أن ذلك لا يمتنع عقلًا، ولا سمعًا؛ وبيّنّا أنه لا مانع يمنع من ثبوت النسخ، في شريعة موسى، عليه السلام، على وجه؛ وهذه طريقة سائر اليهود، إلا فرقة يسيرة من «العنانية»[1] فإنهم يجوّزون نسخ شريعة موسى عقلًا وسمعًا، وإنما يطعنون في نبوّة محمد، صلّى الله عليه من حيث يزعمون أنه لم تثبت نبوّته، من حيث لا يصح في القرآن أن يكون معجزًا. ونحن نتكلم عليهم بعد؛ وإنما فزعوا إلى ذلك لما فطنوا لما يورده شيوخنا، من تهافت كلامهم في منع نسخ الشرائع، فعدلوا إلى ذلك؛ لأنهم وجدوا الاتساع فيه أكثر، لما أورده شيوخنا من الأسئلة الكثيرة، في إعجاز القرآن، وإلا فمتقدموهم على طريقة واحدة، في أن نبوّة مَن يدّعي نسخ شريعة موسى لا تصح: «العنانية» منهم، و«الأشمعية»، و«السامرة»، وسائر الفرق، فأما تعلّقهم في دفع نبوّة نبيّنا محمد، صلّى الله عليه، بأن معجزاته لم تنقل على الوجه الذي يكون حجة، فسنبيّن القول فيه.

فأما قولهم: إن الجميع لم يصدقوا بنقلها، فيجب أن لا تكون حجة، فقد بيّنّا فساد التعلّق بذلك، في باب «الأخبار».

---

(١) فرقة من اليهود نسبوا إلى رجلٍ يقال له عنان بن داود، يُخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، ويعتبرون عيسى عليه السلام رجلًا صالحًا من أتباع موسى، ولكنه ليس نبيًّا. (الفصل في المِلَل والنِّحَل لابن حزم ٢/ ٥٤).

[في بيان أن النبوّة لا تصحّ بالاتفاق ولكن بثبوت المعجزات]

وأما قولهم: إن نبوّة موسى عليه السلام، صحت بالموافقة؛ لأنكم توافقون فيها، ونحن نخالفكم في نبوّة محمد، صلّى الله عليه، فيجب أن لا تصح، فمن ركيك ما يورد من الكلام، لأن نبوّة موسى لو كانت بالاتفاق تصح لما صحت؛ وإنما بمعجزاته، التي علمناها بالنقل، أو بغيره؛ فلو لم يحصل هذا الوجه فيها وحصل الاتفاق لم تصح؛ ولو لم يحصل الاتفاق وقد حصل ذلك لصحت النبوّة؛ فقد علمنا أن الاتفاق لا تأثير له في ذلك وأن الذي يؤثر فيه ثبت مثله في نبوّة محمد، صلّى الله عليه، فجب إن نازعوا في ذلك أن يقع الكلام فيه؛ وليس الاتفاق الذي ذكروه، من جنس ما ندّعيه، من صحة الإجماع، لأنّا ندّعي ذلك من جهة الشرع، ولا يمكن ذلك فيما ادّعوه.

[في بيان الرّدّ على مَن يُحاجِج في ثبوت نبوّة محمد ﷺ]

وبعد... فإن جماعة المسلمين عندهم كفّار؛ فما الفائدة في ضمّهم إليهم في الاحتجاج؛ وإذا لم يصح ضمّهم، فيجب أن يكون الاحتجاج راجعًا إلى نقلهم فقط، وذلك قائم في نقلنا معجزات محمد، صلّى الله عليه؛ على أن في النقل الذي ذكروه خلاف من فرق، كـ «البراهم»، و«المجوس»(١)، و«الثنوية»(٢)، فإن قدح مخالفيهم لنا في النقل، وفي صحة نبوّة نبيّنا، صلّى الله عليه؛ فمخالفة مَن ذكرناه يجب أن تقدح في صحة قولهم؛ ولو أن البرهميّ قال: قد اتفقنا على صحة العقل واختلفنا في النبوّات، فيجب التمسك بما اتفقنا عليه، وأن يلغي الخلاف، كان القول عليهم مثل ما ذكرناه لهؤلاء القوم، بل شبههم في هذا الباب أقوى؛ وبمثل هذه الطريقة يبطل ما يتعلّقون به من قولهم: إن خبركم لا يقبل، لأنكم كنفس واحدة، وقول الإنسان لا يكون حجة لنفسه،

---

(١) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسِّحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

(٢) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشرّ، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشرّ من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢١٦ ـ ٢٢١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

وليس كذلك خبرنا، لأن المختلفين قد اتفقوا في نقله، لأن الذي أبطلناه من قبل قد أبطل التعلّق بمثل ذلك؛ على أنه يجب قبل حدوث النصارى والمسلمين أن لا يكون نقلهم حجة، لأنهم كنفس واحدة، ولو لم يكن نقلهم حجة في ذلك الوقت لم يكن مَن خالفهم مبطلًا، لوجب أن يصير ما ليس بحجة، ولا خلاف، حجة عند حدوث الخلاف، وحدوث الكفر والمخالفة، وهذا مما لا يقوله مَن يفهم عن نفسه.

وبعد... فكلّنا في الإقرار على نبوّة موسى بمنزلتهم، فيجب أن يكون نقل الجميع لا يصح؛ لأنهم في هذا الوجه كنفس واحدة، وإقرار الإنسان لنفسه لا يصح.

وبعد... فإن فيمن يدّعي نبوّته مَن يخالف النصارى، ويخالفهم فيه، لأن النصارى تدفع نبوّة «سليمان»؛ والمسلمون لا يثبتون «دانيال» أو «حزقيال» وغيرهما ممن لم تثبت نبوّتهم بالقرآن، نبيًّا، فيجب أن لا نقول بصحة نبوّة هؤلاء القوم؛ وإن قالوا بذلك مع الخلاف فليجوّزوا ما نقوله، من نبوّة محمد، عليه السلام، مع خلافهم.

وبعد... فإنه تلزمهم صحة نبوّة عيسى، عليه السلام، لأنّا معهم وقد نقلنا إعلامه، وأقررنا بنبوّته، فلم يحصلوا شاهدين لأنفسهم، كما ذكروه، في نقل معجزات موسى عليه السلام؛ وكل ذلك يبيّن ركاكة هذا الكلام؛ على أن الإقرار بنبوّة موسى عليه السلام يقتضي في المعنى ممن يعترف به صحة الإقرار بنبوّة محمد، صلّى الله عليه؛ لأن ذلك الاعتراف إنما صح لمكان المعجز، لا لغير ذلك، فمن شارك موسى في ظهور المعجز عليه فهو معترف به؛ فإن لم يثبت هذا الاعتراف فالاعتراف الأول غير ثابت؛ وهذا كما نقول للبراهمة: إن الاعتراف بمقتضى العقل يقتضي ثبوت النبوّات، لأن تجويز ثبوتها من جملة العقليات.

وبعد... فإن الاعتراف بنبوّته عليه السلام، وقد بشر بمحمد، صلّى الله عليه، يتضمن الاعتراف بنبوّة محمد، صلّى الله عليه؛ ومتى لم يعترف بذلك انتفى بعض الاعتراف الأول.

فأما الكلام في أن نبيّنا صلوات الله عليه خاتم الأنبياء، عليهم السلام، وأن شريعته دائمة، وأنه لا يجوز ورود نبيّ بعده، فليس مما يتصل بمكالمة اليهود؛ وإنما أوردنا طرفًا منه، على طريق المعارضة منهم، وبيّنّا الجواب عنه، فنحن نذكره، فيما بعد عند الكلام في شريعة محمد، صلّى الله عليه؛ ولمن تلزم؛ وكيف تلزم، إن شاء الله؛ فإنه من فروع شرائع محمد صلّى الله عليه؛ وإنما نتكلم في الفروع بعد تثبيت الأصول، ونحن نعود الآن إلى إثبات إعجاز القرآن، وما يتصل به من نقله، وكيفية القول فيه، وترتيب الكلام من بعد، فيما يتصل بذلك من فروعه، إن شاء الله.

الكلام في ثبوت نبوّة محمد، صلوات الله عليه، وفي إعجاز القرآن، وسائر المعجزات الظاهرة عليه، عليه السلام

فصل في المعارف التي يحتاج إليها في معرفة نبوّته صلّى الله عليه

[في بيان وجوب معرفة الرسول ومعجزاته كسبيل لتصديقه]

اعلم أن أصول الدين لا بد فيها من معارف ضرورية، وقد ينضاف إليها معارف مكتسبة، وربما حصل فيها معارف يلتبس حالها، في جواز دخولها تحت الأمرين؛ لأن الطريقة فيها لا تنجلي، وعلى هذا الوجه يبنى الكلام في التوحيد، لأنه مبني على العلم بالأفعال، التي هي الجواهر، والأعراض، ولا بد من أن تعرف الجواهر، وأحوالها، وما يجوز عليها، وما لا يجوز، باضطرار؛ وإن كان طريقة الاضطرار في ذلك تختلف، ثم ينضاف إلى ذلك المكتسب، أو المشتبه، أو هما جميعًا؛ وكذلك القول في باب العدل، لأنه لا بد من أن تعرف فيه الدواعي، وما تقتضيه من اختيار الأفعال، والانصراف عنها، وما يستمر الحال في ذلك، وما لا يستمر؛ كما لا بد من أن تعرف أحوال الأفعال، وأحكامها؛ ثم يعلم عند ذلك ما الذي يجوز أن يقع من العالم الغني، وما الذي لا يجوز؛ فكذلك القول في النبوّات: أنه لا بد فيها من معارف ضرورية؛ وذلك أنه لا بد من أن نعرف عين النبيّ، ونميّزه من غيره، بمشاهدة أو بالخبر؛ ولا بد في الخبر من صفة يبيّن بها النبيّ عند المخبر، ويستغني عن ذلك في المشاهدة. ولا بد من أن يعرف ادعاؤه النبوّة، ودعاؤه إلى النظر في صدقه، وإلى شريعته، على طريق المخاطبة، لأنه متى لم يقع كذلك لم يكن له تعلّق بمَن يدعوه، ومدّعي النبوّة، والبعثة إليه. ولا بد أن يعرف من أحوال النبيّ ما يتميّز به، ممن لا يجوز أن يكون نبيًّا، مما يقتضي أن لا يقع النفار والانصراف

عن النظر في نبوّته. وإنما يجب أن يعلم ذلك، على الجملة؛ وغالب الظن يقوم مقام العلم فيه، لأن الرسول، وإن كان لا بد من أن يكون كذلك، فقد يصح الاستدلال على نبوّته، وإن لم يعلم كذلك على بعض الوجوه، على ما تقدم القول فيه.

ولا بد من أن يعرف المعجز الذي يجعله دلالة على نبوّته، وظهوره عند ادّعائه النبوّة، ودعائه الأُمة إلى التزام الشريعة، على وجه مخصوص، يمكن معه أن يعلم تعلّقه بدعواه؛ ولا بد من أن يعرف من أحوال المعجز ما يمكن معه الاستدلال به، على نبوّته. وقد بيّنّا من قبل أنه لا بد من أن يعرف التوحيد والعدل، ليصح أن تعرف حكمة المرسل، وأنه ممن لا يصدق الكذابين، ولا يفعل ما يحلّ محل التصديق لهم، ولكن يصح أن يعلم بخبر الرسول، المصالح، على الوجوه التي بيّنّاها في الكلام على «البراهمة».

وجملة ما يجب أن نحصله: أنه لا بد من أن نعرف الرسول، ونميّزه، من غيره، ونعرف طرفًا من أحواله، ونعرف ادّعاءه للنبوّة، وما يتصل بذلك؛ ولا بد من أن نعرف في المعجز مثل ذلك، بأن نعرف عينه، وطرفًا من أحواله، وتعلّقه بالدعوى. ولا بد من أن يعرف المرسل، وما يختصّ به من صفاته، ليصح أن يعلم ما يجوز أن يختاره، وما لا يجوز ذلك فيه، لكي يمكن أن يعلم أنه لا يدلّ إلا على صحة، ولا يصدق إلا صادقًا.

فإذا عرفت هذه الجملة أمكن الاستدلال بالمعجز على النبوّة، ومتى جهل ذلك أخلّ بالاستدلال. ونحن نبيّن القول فيه، إن شاء الله.

فصل في بيان الطرق إلى هذه المعارف، وما يتصل بذلك

[في بيان أن الدلائل والتصادق هما السبيل إلى المعرفة]

اعلم أن إقامة الدليل على ما لا دليل عليه متعذر، ولا بد فيما هذا حاله من التصادق لأن الحجة فيه إنما تقوم بما يجده المكلف من نفسه، دون إظهار حجة أو دليل، فمتى لم يقع فيه التصادق لم يصح بناء الأدلّة عليه، لأنها

كالفرع على هذه المعرفة، فإذا وقع التجاحد فالمناظرة في الأدلّة متعذّرة ولهذا الوجه يمنع من المناظرة، في إثبات العلوم الضرورية، التي هي أصول الأدلّة، لأن الاستدلال فيها متعذّر، ولأن الواجب فيها التصادق. يبيّن ذلك أن الغرض بإيراد الأدلّة على الغير أن تهديه للدلالة، ونعرفه وجهها، لكي يعرف المدلول، مما قد حصل العلم له به، فالغرض حاصل؛ فما الوجه في إيراد الدلالة فيه؟؛ وهذا يبيّن أن ما حلّ هذا المحل لو كان عليه دليل لم يكن لإيراده وجه؛ لأن ما يلتمس ويطلب بإيراد ذاك، وينظره هو حاصل، بل أزيد منه، لأن ذلك إذا حصل بالنظر صحّ تطرق الشبه فيه، وهو الآن حاصل على وجه لا يصح ذلك فيه.

واعلم أن نهاية مطلوب أحدنا إذا كلّم غيره، فيما يتصل بالدين، أن يبلغه مبلغ نفسه في المعرفة بالأمر الذي يكلمه فيه، ولا يتم ذلك منه إلا فعله وفعل مَن يخاطبه ويكلّمه؛ لأنه إن بذل جهده في الاستدلال، وتعريف الطريقة، ولم يصادف منه نظرًا فيه وتفكرًا لم يحصل المقصد؛ ومتى صادف منه ذلك حصل المراد، فإذا كان الأمر الذي يقع فيه التجاحد، مما العلم به قائم في العقل، حاصل لهما جميعًا فنهاية المراد حاصل، فلا وجه للمكالمة فيه.

[في بيان أن المُناظرة[1] مع الجاحِد هي عبث]

واعلم أن تكلف المكالمة فيما هذا حاله، لو نفع كان لا بد من أن ينتهي إلى أصل لا تنفع المكالمة فيه، إذ لا بد للمتناظرين، من أن يرجعا إلى أمر معروف، يكون هو الأصل للأدلّة، فإذا كان حال ما يتكلمان فيه كحال ذلك الأصل. فكما كان الكلام في الأصل كالعبث، فكذلك القول فيما يحلّ محله، في ثبات المعرفة به في عقولهما جميعًا.

واعلم أن مَن يكلم غيره فيما حلّ هذا المحل: إما أن يطلب منه أن يعلم، أو أن ينظر ليعلم؛ أو أن يعترف بما يعلم، لأنه لا بد فيما يتكلفه، من

(١) المناظرة: المباحثة عن الفروع ليردّها إلى الأصول المعلومة. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٨). المناظرة هي المفاوضة على سبيل الجدل. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

مطلوب؛ فإن طلب بذلك أن يعرف فالمعرفة قائمة؛ وإن طلب به أن ينظر فالنظر متعذّر؛ ولو لم يكن متعذرًا لكان عبثًا، لأنه إنما يراد للمعرفة وهي حاصلة قائمة؛ وإن طلب بذلك الاعتراف فليس ذلك إليه، ولا لمكالمته له تأثير فيه، لأنه بما يعلم، وإن كان ممن يستجيز الجحد، مع معرفته فقد يجوز أن يجحد ذلك مع مكالمته له؛ فإذن لا وجه للمناظرة فيما هذا حاله؛ والواجب فيه التصادق.

[في بيان أن الاعتراف أو عدمه لا يؤثِّران في المعرفة]

واعلم أن شهادة الحال أصح من الاعتراف والإقرار، لأنه قد يقرّ بما لا يعرفه؛ ولا يجوز أن تشهد أحواله، بأنه عالم، ولا يعترف؛ فإذا صح ذلك لم يجز أن يكون المطلوب بالمكالمة، فيما هذا حاله الاعتراف، لأنه لو عري من المعرفة لم يؤثر في المعرفة، لو تجرّدت عن الاعتراف لأثرت، وكانت الحجة بها قائمة، وإنما يؤثر الاعتراف، في أن يكون كالمقرّ بلزوم ما يورد عليه؛ فأما في باب التكليف فإنه غير مؤثر.

[في بيان أن إزاحة علّة المكلف واجب على الله]

واعلم أن إزاحة علّة المكلف تتعلق بالمكلف وتجب عليه، فإذا كانت العلّة إنما تنزاح بخلق العلم الضروري، على جهة الابتداء، أو عند طريق بفعله تعالىٰ، فقد بلغ الغاية في إزاحة العلّة، وإذا صح ذلك فلا وجه للمكالمة في هذا الباب، لأن أحدنا ليس بمكلف، ولا له سبيل إلى إزاحة العلّة، وإنما يهدي ويدلّه؛ فإذا كان المكلِّف قد أزاح علّته، والمكلّف قد عرف ذلك من حاله فلا وجه للمكالمة فيما هذا حاله.

[في بيان أن إزاحة علّة المكلّف تكون بخلق العلم الضروري أو بنصب الأدلّة]

واعلم أنه تعالىٰ كما قد يزيح علّة المكلف بالعلوم الضرورية فقد يزيحها بنصب الأدلّة، وأحدهما كالمضاد للآخر، لأن الأوّل لا يصح إلا بخلق

المعرفة، دون نصب الأدلّة، والثاني لا يصح إلا بنصب الأدلّة، وأن لا تخلو فيه المعرفة بالمدلول، فلا يصح اجتماعهما في الأمر الواحد، لما بيّنّاه من طريقة التنافي، فإذا كان تعالىٰ مع خلق المعرفة لا يجوز أن ينصب الدلالة لهذا العارف، فبأن لا يجوز منّا أن ننبهه أولى. يبيّن ذلك أن الفائدة في مكالمتنا الغير ومناظرتنا له مما يجري مجرى تكميل إزاحة العلّة، لأنه تعالىٰ، وإن نصب الأدلّة فقد يذهب المكلف عنها، وتنصرف دواعيه إلى طلب الراحة، ويتشاغل عن ذلك، فنسوقه بالمكالمة إلى خلاف هذه الوجوه فنختصر له الأدلّة المنصوبة بأن نعبّر عنها فنعرفه، أو يتذكر به ما يعرفه، وبأن نخوّف وندعو، فإذا كانت المعرفة الضرورية تغني عن نصب الأدلّة أصلًا، فبأن تغني أحدنا عن المناظرة والمكالمة أولى. وهذا يبيّن فيما حلّ هذا المحل أن الواجب فيه التصادق.

[في بيان أن المعرفة واقعة وثابتة ولا يضرّها الجحود]

واعلم أنّا إن كلّمنا الجاحد لما هذا حاله، لكي نقيم الحجة به عليه فالحجة قائمة بمعرفته، وإن كلّمناه لنعرفه أنه عارف فمعرفته بذلك سابقة؛ وإن كلّمناه لما يتصل بإزاحة علّته فيما كلف فقد حصل ذلك، ولا يجوز أن نكلّمه لنعرف نحن أنه عارف، لأنّا نعرف ذلك، إما باضطرار، أو بتأمّل الحال، فما الفائدة في مكالمته!.

على أنّا إذا كلّمناه وحالنا في المعرفة سواء فلم صرنا بأن نكلّمه بأولى منه أن يكلّمنا؟.

ومتى قيل: لأنّا نعترف وهو يجحد، بيّنّا أن الغرض المعرفة، دون الاعتراف والإنكار، لأن الحجة بها قائمة. يبيّن ذلك أن تعذّر الكلام علينا لا يمنع من قيام الحجة بالمعرفة، ولو فقدت المعرفة، واللسان منطلق بالجحود والإنكار لم تكن الحجة ثابتة. يبيّن ذلك: أن المقلّد معترف كالمستدل، والمعرفة غير حاصلة، والعارف بالمشاهدات إذا أنكر غير معترف، والمعرفة قائمة.

[في بيان أن لا ضرورة للمتكلم مع العارف للحصول على اعترافه]

واعلم أن هذه الضروريّات لنا طريق إلى أن نعرف أن نكلمه فيه عالم لأنّا نعلم أن التساوي في كمال العقل يقتضي الاشتراك في العلوم المودعة في العقول، ونعلم أن الاشتراك في طريق المعارف يقتضي الاشتراك في المعارف، في العقلاء؛ فإذا صح ذلك وعرفنا بالاختبار أن مَن نكلمه عاقل فلا بد من أن نعلم أن حاله كحالنا في العلم بالمشاهدات، وإذا كان سماعه للخبر كسماعنا فلا بد من أن يكون عالمًا بمخبر الأخبار؛ وكذلك القول في سائر العلوم الضرورية؛ وإذا صحّ ذلك كانت هذه المعرفة أقوى من اعترافه، فما الفائدة في أن نكلمه في ذلك، إن كان المقصد به الاعتراف!.

فإن قال: لأن عند الاعتراف يمكن أن يكلم في الأدلّة، التي إنما يصح أن تبنى لضرورة.

قيل له: إن مكالمته فيها إنما تصح بحصول المعارف، لا بحصول الاعتراف، لأنه إن جاز أن يجحد ذلك ليجوّز أن يجحد الأدلّة، وبناءها على الضرورة، فمتى لم تكن المذاهب لم تصح هذه الطريقة، لأنه متى جاز أن يجحد الضروري فبأن يجوز أن يجحد ما تبنّى عليه أقرب.

[في بيان أن المُناظرة مكروهة مع مَن لا يخاف ربه لأنه يجحد المعرفة]

واعلم أن الواجب على كل مكلف أن يتقي ربه فيما يحذره ويخافه، لأن المقصد بالمناظرة هو تقرير العلوم، لكي يتبعه العمل، فمن لم يستشعر التقوى والمخافة قل تأثير المكالمة فيه؛ ولذلك كان السلف من شيوخنا يتحرّون أهل الدين والتقوى، للدعاء إلى الله تعالىٰ، ولا يعدلون عنهم إلى غيرهم؛ وإن كانوا يعمون بالدعاء ما أمكنهم، لأن المعروف بالمجانة، والمجاحدة، والمذاهب، يبعد أن تنجح فيه المناظرة، ويُعدّ من هذه حاله مستهزئًا بطريقة الديانة، خالعًا عن نفسه أحكام عقله؛ فإذا صح ذلك وكان التكليف الدائم على كل أحد يتغيّر بغيره من المكلفين، فالغرض بالمناظرة وتأليف الكتب لا يتغير، وإن وقعت المجاحدة في ذلك والمباهتة؛ لأن ذلك إذا لم يؤثر في نصب الله تعالىٰ الأدلّة، وإزاحة العلّة، بخلق المعرفة، فكذلك فيما ذكرناه.

والواجب على مَن يدعو إلى سبيل ربه أن يبيّن الطريقة مع التصادق، متى لم يقع ذلك ووقع التجاحد، أن يجهد في بيان ذلك ما أمكن؛ فإذا نبَّه على طريقة المعرفة، وأعلم الجاحد أن أمارات المعرفة قائمة، ونبّهه كما ننبّه السوفسطائية(١) على معرفتهم بالمشاهدات، فقد بلغ النهاية، فإذا لم يقع القبول فالمخاطب هو المُسيء إلى نفسه؛ كما أنه لو اعترف ولم ينظر فيما يُورد عليه، ولم يفكر، كان هو المسيء إلى نفسه، وقد بيّنّا أن أحدنا لا يمكنه خلق العلم في الغير، وإنما يمكنه الإبانة عن طريقة النظر، ولا يمكنه أن يخلق في لسانه الاعتراف، وإنما يمكنه التنبيه، لكي يعرف، فإذا لم يفعل ذلك فمن نفسه أتى؛ وقد علمنا أن القديم تعالىٰ، وإن خلق المعرفة، وأزاح العلّة بالتكليف لم يضطره إلى الإقرار والتصادق، وإنما أمره أن يفعل ذلك اختيارًا، فكيف يصح منّا أن نسوّقه إليه؛ وصار الاعتراف في أنه من تكاليفه كالنظر في الأدلّة، فكما أنّا نبيّن الطريقة، ونبعث على النظر، فكذلك نبيّن على أنه عارف، ونبعثه على الاعتراف والتصادق؛ فكما أن تركه للنظر فيما طريقه الاستدلال لا يخرجه من أن يكون مزاح العلّة، فكذلك تركه التصادق لا يخرجه من أن تكون الحجة عليه قائمة.

[في شروط معرفة القرآن وبيان طريقها]

وإنما أوردنا هذه الجملة لنجعلها توطئة لما نريد ذكره في باب «نقل القرآن والتواتر فيه»، إلى غير ذلك مما يدعي أن العلم به ضروري بالأخبار، لئلّا يظن مَن ينظر في كتابنا أن اليهود، أو بعضهم، إذا جحدوا بعض ذلك فله تأثير فيما نريد بيانه، من إثبات النبوّات، لأن ذلك لو أثر لأثر طريقة السمنية في إثبات كل النبوّات، وطريقة السوفسطائية في إثبات التكليف أصلًا؛ وإنما يجب في مثل ذلك التصادق، وتأمّل حال النفس، فيما يذكر من المعرفة؛ فإن كانت حاصلة فقد صح المراد؛ وإن كان طريقها مشتركًا فقد صحّ المراد،وقد بيّنّا،

---

(١) فرقة من المشتغلين بالحكمة وتدريسها، تقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣ و٤٢٤ و٦٩٩).

فيما تقدم، أنه لا سبيل في العلوم المكتسبة والضرورية إلى أن نعرف حال الغير فيهما إلا بأن نعرف حال أنفسنا، ونعلم أن حال غيرنا كحالنا في وجوب الاشتراك في المعرفة، عند حصول طريقه وسببه. وإذا لم نسلك هذه الطريقة لم نعلم أحدًا عالمًا؛ لأن الذي يدلّ الفعل المحكم عليه من المعارف هو ما يتعلّق بالصناعات ـ وما يجري مجراها ـ التي تصح عندها الأفعال المخصوصة؛ فأما العلوم الدينية فلا طريق إلى أن نعلم أن غيرنا عالم بها من جهة الأفعال، وإنما نعرفه عالمًا من الوجه الذي بيّنّاه؛ فمتى لم تصح هذه الطريقة بطل أن نعلم أن غيرنا عالم، ألبتة؛ ولو بطل ذلك لما صح أن نفرّق بين العقلاء وغيرهم؛ ولما صح أن نعلم غيرنا كاذبًا فيما يجحده من المعرفة؛ وقد صح أنا نعلم في العقلاء أنهم كاذبون إذا جحدوا المشاهدات أو غيرها، مما حصل فيهم طريق المعرفة به؛ وقد بيّنّا في باب «الأخبار» أنها بهذه الصفة، لأنّا لو لم نعلم أن المشاركة في سماعها تقتضي المشاركة في المعرفة بمخبر للأخبار، لم نعلم أحدًا كاذبًا في إنكاره أن يعلم أن في الدنيا مكة[1]، وخراسان[2]، إلى غير ذلك: فلما حصل لنا العلم بذلك علم بوجود المشاركة، في طريقة وجوب المشاركة، في هذه المعرفة، وحلّت الأخبار محل المشاهدات، في هذا الباب؛ فكما أن المشاهد للرسول عليه السلام يعلم أن غيره إذا شاركه في المشاهدة فلا بد من أن يساويه في المعرفة، فكذلك القول فيمن يعرفه، عليه السلام، بالأخبار؛ وكذلك القول في القرآن، الذي أدّاه إليهم، صلّى الله عليه، وتلاه عليهم.

[في بيان أن حال النبيّ ﷺ والقرآن تُعرف اضطرارًا ولا دليل عليها]

ونحن نعود الآن بعد هذه المقدّمات إلى ذكر الغرض فنقول: إن الأمور التي تتناولها المشاهدة من حال النبيّ، صلّى الله عليه، وحال القرآن، لا بد من

(١) مدينة في وسط بلاد العرب في الحجاز، تأسّست في القرن الخامس الميلادي، وتبعد عن جدّة ٤٥ ميلًا، أول مَن سكنها العمالقة، ثم الجرهميون، ثم انتقلت سيادتها إلى قريش. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٤٥ ـ ٤٧).

(٢) بلاد تقع في الشمال الشرقي من بلاد فارس، من مدنها نيسابور، وهراة، ومرو، وبلخ، وطالقان، فتحت عنوة سنة ٢١ هـ في خلافة عثمان بن عفان. (دائرة المعارف للبستاني ٧/ ٣٥٣).

أن تكون معلومة بالخبر اضطرارًا، لأنه مما لا دليل عليه، وإنما يستدلّ على أحوالها، في تعلّقها بما تتعلّق به، فلذلك كان العلم بنفس محمد، صلّى الله عليه، وأنه كان بمكة، وهاجر إلى المدينة[١]، وادّعى النبوّة، من باب الاضطرار؛ وكذلك العلم بنفس القرآن، وأنه ظهر منه وعليه، وأنه جعله دلالة على نبوّته، ووقع منه ما يجري مجرى التحدّي؛ لأن هذه الأمور لا مجال للاستدلال فيها، وإنما تعرف بالاضطرار، وما يجري مجراه؛ وإنما يحتاج إلى الاستدلال في أن ما ادّعاه دلالة، هل هو دلالة أم لا؟، إلى سائر ما نذكره في هذا الباب.

[في بيان أن المعجزات قد تكون دلالة على النبوّة وقد لا تكون ودفاع القاضي عن شيوخه في المسألة]

ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوّة محمد، صلّى الله عليه، على المعجزات، التي إنما تعلم بعد العلم بنبوّته صلّى الله عليه، لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوّة، فكيف يصح أن يستدلّ به على النبوّة!؛ وجعلوا هذه المعجزات مؤكدة، وزائدة في شرح الصدور، فيمن يعرفها من جهة الاستدلال، فأما مَن يشاهد ذلك فحاله فيها كحاله مع القرآن، في أنه يمكنه الاستدلال بها، كما يمكنه ذلك في القرآن؛ لأن ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهِد لها كالفرع على النبوّة، فصحّ أن يستدلّ بها على النبوّة، ومَن يعرفها بالإجماع، وما شاكله، فطريقه في معرفتها مبنيّ على طريق معرفة النبوّات، فلا يصح أن يستدلّ بها على صحة النبوّة، ولذلك اعتمد شيوخنا في تثبيت نبوّة محمد، صلّى الله عليه، على القرآن، لأن علم المخالف به كعلم الموافق، من حيث ظهر نقله على وجه الشياع. وهذا هو الذي ذكره شيخنا «أبو علي»، في «نقض الإمامة»، على ابن الراوندي، وفي غيره؛ وربما مرّ في كتبه في بعض المعجزات: أنها تعلم باضطرار كالقرآن، نحو حنين الجذع، وخبر

---

(١) مدينة في بلاد الحجاز، كانت تدعى يثرب، وسكانها من الأوس والخزرج واليهود، هاجر المسلمون إليها فسُمِّيت بمدينة النبي ﷺ، وبها قبر الرسول ﷺ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١٠٠، ١٠١).

الميضاة، لأن حدوثهما كان في الجمع العظيم؛ وعلى هذا الوجه يجري كلام شيخنا «أبي هاشم»؛ فأما مَن شنع ذلك على مشايخنا، وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد صلّى الله عليه، فكلامه يدلّ على جهل؛ لأن شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنهم لم يجوّزوا الاعتماد عليها، في مكالمة المخالفين؛ ألا ترى إلى جعلهم لها دلالة للمشاهدين، ودلالة للمسلمين، على الحدّ الذي ذكرناه؛ ولا فرق بين مَن شنع بذلك وبين المخالفين، إذا شنعوا بأنّا لم نجعل القرآن دلالة على العدل والتوحيد؛ وهذا يبيّن أن الذي يستدلّ به على نبوّته عليه السلام ما نعرفه باضطرار، واستدلال بالأخبار، دون ما يرجع في نبوّته، أو ثبوت أحواله إلى الإجماع، أو تصديق المجمعين، أو تصديق الرسول، صلّى الله عليه، إلى ما شاكل ذلك.

فصل في بيان طريق معرفة القرآن، وما يتصل بذلك

[في أن معرفة القرآن والنبيّ ﷺ تُعرَف بالنقل المتواتر]

قد بيّنّا، أن بالنقل المتواتر يعرف القرآن، كما تعرف نفس النبيّ صلّى الله عليه بهذه الطريقة؛ وقد بيّنّا أن ما حلّ هذا المحل لا تقع فيه مناظرة؛ وأن الواجب فيه التصادق، ولأن العلم به مشترك، ولا مزية لواحد من المكلفين، على الآخر، كما لا مزية لأحدهم على الآخر، في معرفة المشاهدات الدالّة على التوحيد.

[في بيان الشُّبهة التي يدّعيها المخالفون في تغيير القرآن وتبديله]

فإن قال: كيف يصح ما ادّعيتم في القرآن، وفي الإمامية مَن قد يجوّز فيه التغيير والتبديل، وثبت فيه النقصان، وزعم أن في الأُمة من غيره وبدله وحذف عنه الزيادات، الدالّة بزعمهم، على الأئمة وأحوالهم، إلى غير ذلك، فما تقولون؛ وما طريقه الضرورة لا يصح فيه هذا الضرب من المخالفة والمنازعة؛ ولذلك لم يختلفوا في أن محمدًا صلّى الله عليه، كان في الدنيا وأنه المختصّ بصفاته، لما كان طريقه الاضطرار.

وبعد... فقد علمتم أن كثيرًا من الحشو[١] وأهل الحديث يزعم في القرآن: أنه متلقى في أخبار الآحاد؛ وأن عثمان بن عفّان جمعه بعد ما كان متفرّقًا، في الصدور والقلوب؛ وعمر بن الخطاب، كانا يجمعان من ذلك الآية والآيتين، حتى دوّناه في المصحف، وضمّاه بعد الانتشار، وألفاه. فكيف يصح ما ادّعيتم، وقد وقع الاختلاف بين الصحابة، حتى جرى على «عبد الله بن[٢] مسعود» ما جرى، وحتى وقع الخلاف، في المعوّذتين، وفي سورتي القنوت، وفي آية الرجم، وفي غير ذلك من الحروف التي تميّزت بها المصاحف؛ والضروري لا يصح فيه هذا الاختلاف! لأنه إن كان نقله في الظهور والانتشار، والعلم به بالصفة التي ذكرتموها، فهل الخلاف فيه إلا كالخلاف، في سائر المعارف الضرورية! وإن كان التنازع فيها لا يصح من ذميّ ولا مليّ، لأن اختلاف الديانات لا يؤثر في ذلك؛ فكذلك القول في القرآن، لو كان طريقة الاضطرار.

فإن قلتم: إن الخلاف لم يكن في الأصل.

قيل لكم: أليس الحجة بثبوت القرآن يجب أن تكون قائمة إلى آخر الأبد، لأن نبوّته التي ختمت النبوّات، وشريعته لازمة للناس كافة، فيجب أن تكون الحجة بالقرآن قائمة، على كل أحد: هذا يوجب أن التنازع لا يصح أن يقع فيه الآن، كما لم يقع في الصدر الأول، حتى دعا ذلك إلى جمع الناس، على مصحف واحد، وقراءة واحدة، لكي يزول ما كانوا عليه من التنازع، وتنحسم مادة الاختلاف فيه؛ فإذا كان الخلاف الظاهر فيهم فكيف يصح أن يكون ضروريًا؛ وقد علمتم أنه إذا كان ضروريًّا فينا فبأن يكون ضروريًّا في الصحابة أولى؛ لأن عهدهم أقرب، والنقل فيهم أظهر؛ فإذا لم يكن ضروريًّا فيهم، فبأن لا يكون ضروريًّا فينا أولى.

---

(١) هو لقب أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمٰن: صحابي كان خادم رسول الله ﷺ الأمين، قَدِمَ المدينة في خلافة عثمان، وتوفي فيها سنة ٦٥٣ م. (الإصابة ت ٤٩٥٥؛ غاية النهاية ١/ ٤٥٨؛ البدء والتاريخ ٥/ ٩٧؛ صفة الصفوة ١/ ١٥٤؛ حلية الأولياء ١/ ١٢٤).

وبعد. . . فلو كان العلم به ضروريًّا لوجب أن يعرف على هذا الحد تفصيله، كما تعرف جملته، وأن تعرف حروفه، وإعرابه، كما تعرف آياته؛ ولو كان كذلك لما جاز أن يقع الاختلاف بين القرّاء قديمًا وحديثًا، في كثير من حروفه، وإعرابه فكيف صح أن يكون ضروريًّا، والمفتتح به في أوائل السور، الذي يجب أن تكون المعرفة به أقوى، من المعرفة بما عداه، لتكرره، قد اختلفوا فيه: فمنهم مَن أثبته قرآنًا، ومن كل سورة؛ ومنهم مَن نفى كونه قرآنًا، على هذا الوجه؛ وإذا كان بسم الله الرحمـٰن الرحيم قد اختلفوا فيه هذا الاختلاف، وحاله ما ذكرنا، فبأن يجوز الاختلاف في غيره أولى؛ وهذا يمنع من أن يكون العلم به باضطرار.

[في الرّدّ على بعض الإمامية الذين يقولون بتبدل القرآن]

واعلم أن ما يعلم باضطرار، عند الأخبار لا يكون أوكد مما يعلم باضطرار عن المشاهدات، فكما لا يمتنع في ذلك أن يعلم على جهة الجملة، ويقع الخلاف في تفصيله، فكذلك القول فيما يعرف بالأخبار؛ وجميع ما يورده القوم لا يخلو من وجهين: إما أن يكون من باب التفصيل، الذي لا يعلم باضطرار، فلا مطعن به، فيما قلناه؛ وإما أن يكون من باب ما يعلم باضطرار، فالخلاف إن صح فيه فإنما صح فيه من عدد قليل، يمكن منهم جحد ما يعلمون، لأن ذلك غير ممتنع فيما يعلم باضطرار؛ وإنما يحكم في الطائفة العظيمة، أنه لا يصح منها الجحد لما تعلمه؛ فأما النفر اليسير فغير ممتنع ذلك فيه، وقد يجوز في الخلاف المحكيّ أن يكون في طريق معرفته، لا في نفس المعرفة؛ لأنه لا يمتنع فيمن يعرف الشيء أن يلتبس عليه الطريق الذي به يعرفه؛ فعلى هذه الوجوه ينبغي أن ينزل الخلاف الذي سأل عنه السائل. فأما «الإمامية» فإن مَن يجوّز في القرآن النقصان فقد علم ما علمناه، لأنه قد عرف في هذا القرآن: أنه صلّى الله عليه، جاء به وأدّاه؛ وإنما ادعوا أنه أدّى مع ذلك غيره، وأن ذلك الغير كتم، وهذا لا يقدح في العلم بالقرآن. فأما مَن يقول منهم في القرآن الموجود: إنه مغير، فلا بد من أن يكونوا عالمين بالقرآن الذي نشير إليه وإنما يزعمون أن في إعرابه، وحروفه ما

غيّر، لأنهم عند النظر يقولون: لا يجوز التغيير فيما يظهر فيه الإعجاز، وإنما نجوّزه في اليسير منه؛ وذلك لا يقدح فيما نريد تثبيته من دلالة القرآن على النبوّة؛ لأن التغيير والتبديل إذا كان على وجه يعلم أن كلا الطريقين فيه لو ثبت لم يقدح في كونه معجزًا، فهو غير مؤثر، فيما نريد تثبيته، وإنما يؤثر في ذلك متى كان قادحًا في هذا الباب، وليس يثبت عن «الإمامية» في ذلك إلا ما ذكرناه؛ فأما إن حكى عن بعضهم أنه: يمنع من ثبوت بعض القرآن، على ما ندعي الاضطرار فيه، فيجب أن يكون القائل بذلك مكابرًا دافعًا لما نعلمه باضطرار، أو يكون المتمسك بهذه الطريقة ماجنًا خليعًا، أو ملحدًا يتستر بما يظهر من مذهب «الإمامية»؛ وقد كان فيهم من هو ظاهر بهذه الطريقة، وهو الذي أبدع مثل هذه الطريقة والمقالة.

[في الرّدّ على أصحاب الحديث وجهلهم طريق المعرفة]

فأما أصحاب الحديث فإنهم يعترفون بأنهم يعلمون صحة القرآن، لكنهم بجهلهم ظنّوا أن طريق معرفته الآحاد، وجوّزوا فيه الاختلاف، فذلك جهل منهم؛ بطريقة المعرفة؛ لأنهم غير عارفين بذلك؛ وقد ثبت أن كثيرًا من الناس يزعم فيما يعلمه بعقله أنه معلوم بالسمع، وفيما يعلمه باضطرار أنه معلوم باكتساب؛ وعلى هذا الوجه وقع الاختلاف، في أن العلم بالفرق بين الحسن والقبيح يحصل بالأمر والنهي، أو على سبيل الاضطرار؛ ولا يمتنع في العلم بالشيء اضطرارًا أن يجهل طريق علمه، وأن يقع الاختلاف بين العقلاء في ذلك، فظنّ الجهال من الحشو وغيرهم أن القرآن، وإن كان معلومًا فطريق معرفته جمع الناس في أيام عثمان، على قراءة زيد[(١)]، وعلى المدوّن في المصحف المشهور وجوّزوا فيه الاختلاف؛ وقد بيّنّا أن الاختلاف قد يصح أن يقع في نفس العلم، حتى تجوز السوفسطائية أن يكون ظنًّا، ولا يمنع ذلك من كونهم عالمين باضطرار، بما يعرف بالمشاهدات وغيرها، فبأن يصح أن يقع

---

(١) زيد بن ثابت بن الضحّاك الأنصاري الخزرجي، أبو خارجة: صحابي، كان كاتب الوحي، هاجر مع النبي ﷺ، وكان أحد الذين جمعوا القرآن. توفي سنة ٦٦٥ م. (غاية النهاية ١/ ٢٩٦؛ تهذيب التهذيب ٣/ ٣٩٥؛ صفة الصفوة ١/ ٢٩٥).

الخلاف في طرق العلوم، التي هي الأخبار والأدلّة، لمن يتفق في المعرفة، أجدر؛ وذلك لا يقدح فيما نقوله: من أن القرآن منقول بالتواتر. يبيّن ذلك من حالهم: أنهم يروون عن الرسول، صلّى الله عليه، ما يدلّ على ضدّ ما اعتقدوه، من أنه صلّى الله عليه، بين ما لقارىء القرآن من الثواب، على سورة، سورة؛ ورووا أنه، صلّى الله عليه، كان يعلّمنا التشهّد كما يعلّمنا السورة من القرآن؛ ورووا أن القرآن كان محفوظًا في أيام الرسول صلّى الله عليه، لجماعة، وفصلوا بين مَن كان يحفظه بكماله، وبين مَن قرأ على الرسول، عليه السلام، سبعين سورة؛ ورووا ما كان يقرؤه من السور المختلفة في الصلوات؛ ورووا عن ابن عباس[١]: أنّا كنا لا نعلم فاتحة السورة وخاتمتها إلا بنزول: بسم الله الرحمٰن الرحيم؛ ورووا: أنه بعث إلى البلاد مَن يقرىء الناس القرآن، ويعلّمون الناس السنن؛ وهذا إلى ما شاكله، من رواياتهم الكثيرة، يبيّن أنهم يجهلون ولا يدرون؛ لأنهم يعتقدون أن القرآن جمع في أيام عمر، وعثمان، وأنهما كانا يطلبان الآية والآيتين، حتى اجتهدوا في ضمّ ذلك؛ وهذا يناقض ما روينا عن الرسول صلّى الله عليه، وذكرناه من رواياتهم. وكل ذلك يبيّن أنهم: إنما جوّزوا الاختلاف، لظنّهم أن القرآن يعلم بالتواتر، وإن علموه ضرورة لا بالتواتر. وهذه المذاهب، وإن كانت فتنة في الدين، وضارّة في الاستدلال بالقرآن على النبوّات، فهي غير قادحة في ذلك، لأن القوم قد علموا القرآن في الجملة، وأنه صلّى الله عليه كان يعلّمه الناس، ويؤدّيه إليهم، ويجعله دلالة على نبوّته، ويتحداهم بذلك، وإن كانوا قد جوّزوا ما ذكرناه، لأن تجويزهم ذلك جهل بما يجري مجرى الفرع لذلك؛ فأما الأصل فلا مدفع له، على وجه؛ وإذا أردنا أن نبيّن الأمر الجليّ الظاهر، من نقل القرآن رجعنا إلى ما نعرفه من أنفسنا، وإلى المعرفة المشتركة، التي لا يمكن فيها الجحد على وجه؛ ورجعنا إلى كيفية

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأُمة، وُلِد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصِفِّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م، يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِع من مرويَّاته وتفسيراته. (الإصابة ت ٤٧٧٢؛ صفة الصفوة ١/ ٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/ ١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

الأحوال، في نقل القرآن، فقد علمنا أن الحال فيه أظهر وأشهر، وشأنه أفخم مما نعرفه من حال العلم الذي يظهر عن رؤساء المذاهب بكتبهم، وبغير ذلك؛ وقد علمنا أن أصحاب رسول الله صلّى الله عليه، كانوا أوفر عددًا واعتقادهم في الديانات أشد، فكيف يجوز أن يقال: إنهم لم يجمعوا القرآن، ولم يحفظوه، ولم ينقلوه، مع علمنا باعتقاداتهم أن مزية الرسول، وعظم حاله في النبوّة، إنما هو لمكان القرآن، فكيف يصح لهؤلاء الجهّال أن يجوّزوا الاختلاف في نقله، والحال ما قلناه!؛ ولا وجه يدعو إلى نقل شيء، إلا وقد حصل في القرآن ما هو أقوى منه؛ لأنهم قد اعتقدوا فيه أنه دلالة النبوّة، وأن في تلاوته المثوبة العظيمة، وأن الشرائع لا تصح إلا بها؛ وأنها أدلّة الحلال والحرام، وأن معتمد الدين والإسلام عليها؛ فيجوز مع ذلك أن لا ينقلوا القرآن، وهم ينقلون كثيرًا من الأخبار، حتى تعلم باضطرار، وينقلون المغازي وأخبار الرسول، وغير ذلك، من الأحوال والأحكام؛ وكل ذلك يدلّ، من هؤلاء الجهّال، على قلّة تأمل؛ لأن مَن لا يعرف الأخبار وما يدعو إلى نقلها يعلم أن بعض ما ذكرناه يدعو الجماعة إلى نقله! فكيف جميعه!!.

[مقالة أبي علي الجبائي في «مقدمة التفسير»[(١)]]

وقد بيّن شيخنا «أبو علي» رحمه الله، في «مقدمة التفسير»: أن الخلاف لم يقع بين الصحابة في القرآن، على الحقيقة، وإنما كان «أُبي بن كعب»[(٢)] يعتقد: «أن سورتي القنوت»، من حيث علمهما رسول الله، صلّى الله عليه، وكان يقرؤهما في صلاته، مما ينبغي أن يثبتا في المصحف، لأن ما أنزل على الرسول عليه السلام قد يكون قرآنًا، وغير قرآن، وللقرآن حكم في التلاوة، وفي العبادات ليس لغيره؛ وإنما اختلفوا فيهما على هذا الوجه.

---

(١) مقدمة التفسير كتاب مفقود ولم يصل إلينا، وقمت منذ مدة بإعادة بناء هذا التفسير من النصوص المنثورة في كتب التفاسير المطبوعة اليوم، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادرة عن دار الكتب العلمية.

(٢) أُبَيّ بن كعب بن قيس بن عبيد، من بني النجار، من الخزرج، أبو المنذر: صحابي كان حَبْرًا من أحبار اليهود، ولمّا أسلم كان من كُتَّاب الوحي، مات بالمدينة سنة ٦٤٢ م. (طبقات ابن سعد ٣ القسم الثاني ص ٥٩؛ غاية النهاية ١/ ٣١؛ صفة الصفوة ١/ ١٨٨).

وقد كان عبد الله بن مسعود يقول في المعوّذتين: إن الله تعالىٰ أنزلهما على نبيّه، عليه السلام، وأنه كان يتلوه، لكنه لا يجب أن تثبتا في المصحف؛ وقال غيره: هو من القرآن، ويجب أن يثبت معه في المصحف؛ وليس ذلك باختلاف في القرآن، وفيما أدّاه الرسول، صلّى الله عليه، وإنما هو اختلاف في بعض الأحكام.

[في بيان الحجج التي تؤكد أن القرآن لا يلحقه التغيير]

فأما المنقول عن عمر في آية الرجم فبعيد من هذه الآية، على طريق التشدد فيه، وتوكيد أمره؛ قال: لولا أن يقال عمر بن الخطاب زاد في كتاب الله لأثبت ذلك في المصحف، وكلامه يدلّ على أنه ليس بقرآن، لأنه لو كان من القرآن لأثبته، ولم يمنعه قول الناس من إثباته في المصحف؛ كما لم يمنعه قول الناس، من سائر ما أثبت، وفعل؛ والذي يروون عنه من قوله: كان فيما أنزل الله تعالىٰ من قوله: لو أن لابن آدم واديين: وادٍ من فضة، ووادٍ من ذهب لابتغى إليهما ثالثًا، لا يقدح في ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون منزّلًا، وإن لم يكن قرآنًا، وإنما اشتدّ هذا الأمر في أيام عمر، لأنه وغيره من الصحابة، رأى هذا اليسير من الاختلاف والتنازع قد وقع في الصحابة مع قرب العهد فلم يأمنوا إذا بعد العهد أن يكثر الخلاف، فجمعوا الناس، على هذا المدوّن في المصحف، ولم يمنعوا مما عاداه، مما قد ثبت بالتواتر أنه منزّل، لكنهم رأوا أن ذلك أحفظ للقرآن، وأشد ضبطًا له، وأقوى في إزالة الاختلاف فيه؛ وإنما فعلوا ذلك لعظم شأن القرآن، وأنه معتمد الدين، فوجدوا ما يعود إلى حفظه وحياطته لازمًا، وأن خلاف ذلك مؤدّ إلى الفتنة، وفساد الدين، فتشدّدوا في ذلك. ولهذه العلّة لم يتشدّدوا في أحاديث الرسول صلّى الله عليه هذا الضرب من التشدّد، وإن كانوا قد تشدّدوا أيضًا فيه، ومنعوا من إكثار الرواية في هذا الباب، لئلّا يكثر الغلط، وليكون الراوي لما يرويه على ثقة ويقين، على ما رُوِيَ في هذا الباب، عن كبار الصحابة؛ ولولا صحة ذلك لكان الوعيد من الرسول، عليه السلام يكون في القرآن وتغييره، كهو في الأخبار المنقول عنه؛ وقد ثبت أنه، صلّى الله عليه، توعد في الكذب بضروب من الوعيد، ولم يؤثر

عنه شيء من ذلك، في القرآن، لما كان محروسًا عن التغيير، قد تكفّل الله تعالىٰ بحفظه، على ما ذكر تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: الآية ٩]. وعلى هذا الوجه يصح ما رُوِيَ عنه، من قوله: إذا بلغكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله؛ ولو كان حكم الكتاب حكم سنته، في أن التغيير يصح فيه لكان ذلك لا يصحّ.

[في إثبات أن القرآن نقل بالتواتر وليس بالحفظ]

فأما تعلّقهم بأن الذين حفظوا القرآن على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أربعة أو خمسة، على ما رُوِيَ في هذا الباب فبعيد؛ لأن الذي رُوِيَ في ذلك إنما هو: في الأنصار[١]، دون المهاجرين[٢]، الذين كانوا يحفظون القرآن؛ ولأن ذلك إنما أريد به من حفظ القرآن وانتصب للتعليم، دون من حفظه ولم ينتصب لذلك. يبيّن ما ذكرناه: أنه لم يذكر في هذا العدد كبار الصحابة، كأبي بكر، وعمر، ولا ذكر أمير المؤمنين عليّ، في ذلك؛ والعلم حاصل بتقدّمهم في حفظ القرآن ومعرفة أحكامه؛ على أن القوم لجهلهم ظنّوا أن نقل القرآن لا يصح على طريق التواتر إلا بالحفاظ، وليس الأمر كذلك، لأنه قد يعرف القرآن وينقله مَن لا يحفظ جميعه، إذا كان المعلوم من حاله أنه يميّزه من غيره، لما يختصّ به من صفاته؛ وهذا ظاهر فيمن ينقل الخطب، والأخبار والسير، أنهم قد ينقلون ذلك ويتواتر نقلهم، وإن لم يسردوه حفظًا، إذا ميّزوه من غيره، عند استحضاره والنظر فيه؛ وقد نجد الصبي الذي لم يستكمل حفظ القرآن يعرف القرآن، ويميّزه من الأشعار وغيرها، وإن لم يكن حافظًا له، فكيف يصح المنع، من كون نقله تواترًا، من حيث لم يحفظه إلا العدد اليسير لو صح ذلك، فكيف وقد بيّنّا فساده. على أن العلم بالقرآن الذي يجعله دلالة، وندّعيه أنه ضرورة ليس هو العلم الذي هو الحفظ؛ لأنّا نعلم أن مَن نحتجّ بالقرآن عليه لا يحفظه، وإنما الذي نجعله حجة هو العلم بصفاته، التي معها يميّز

(١) هم أهل يثرب من الأوس والخزرج، وأطلق النبي ﷺ عليهم اسم الأنصار، لأنهم نصروه، ووقفوا إلى جانبه. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٩٢ و٩٣ و١٠١).

(٢) هم الذين هاجروا فرارًا بدينهم من مكة إلى المدينة، وهم من قريش. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١٠١).

من غيره؛ وهذا العلم لا يمكن أحدًا دفعه ولا يمتنع ثبوته، وإن لم يكن أصحاب الرسول، صلّى الله عليه، حافظين للقرآن، بأن يكونوا قد سمعوه، حالًا بعد حال، فحفظ جماعتهم كل القرآن، وإن لم يحفظ كل واحد منهم جميعه، أو دوّنوه على وجه يعرف به تميّزه عن غيره، كما قد يدوّن الناس مذاهب الرؤساء، وأشعار الشعراء؛ ويعرفون صفته، فميّزوه من غيره، وإن لم يحفظ الجميع.

[في بيان أن الخلاف في بعض القرآن لا يُلغي إعجازه والاستدلال به]

وإنما يصحّ الاختلاف في بسم الله الرحمٰن الرحيم، من حيث عرف الكل أنه منزل مع القرآن، وعلموا أنه يتلى في أوائل السور، لكن بعضهم قال: إنه يتلى على طريقة الاستفتاح، تبرّكًا، كما يفعل مثل ذلك في مقدمات سائر الأفعال، لا لأنه من القرآن؛ ومنهم مَن جعله قرآنًا، فلما حصل فيه الاشتباه لم يمتنع أن يقع الخلاف فيه؛ وليس يجب إذا وقع الخلاف فيه، من هذا الوجه، أن لا يوثق بسورة الحمد، وأنه صلّى الله عليه، أدّاها على صفتها، وكان يقرؤها في صلواته، وأن أمرها ظاهر، ثم كذلك سائر القرآن، وليس الاحتجاج بالقرآن مما لا يتم إلا بكماله، حتى إذا وقع الخلاف في بعضه اختلّ الاستدلال، وفسد؛ بل الاستدلال صحيح، بكل قدر منه، وظهر الإعجاز فيه، وقد علمنا أن الاختلاف الذي ذكروه لا يؤثر في هذا الباب؛ وكذلك اختلافهم في إعرابه، وفي الآي التي اختلفوا في فاتحتها وخاتمتها، وفي قدر العدد فيها، لأن كل ذلك لا يقدح فيما نريد تثبيته من الاستدلال به على النبوّة؛ وهو الذي بيّنّا في صدر كلامنا أنه يتناول التفصيل دون الجملة، التي ادّعينا معرفتها، ضرورة؛ على أن القراءات المختلفة معلومة عندنا باضطرار؛ ولذلك نستجهل مَن يرويها من جهة الآحاد. وتبيّن أن المعول على النقل الظاهر، وأن ما عدا ذلك لا يجوز أن يثبت قرآنًا، وأن مَن أثبته قرآنًا بخبر الواحد، إن لم يرد بذلك تثبيت الأحكام فقد تجاهل. على أن القوم متى قادوا قولهم فيما تجاهلوا لزمهم أن لا يثقوا بالقرآن المنقول؛ وأن يجوّزوا فيه نسخًا وتبديلًا، وتغييرًا، كما جوّزوا فيه الاختلاف، وكما جوّزوا في كثير منه، أن يكون، صلّى الله عليه، أودعه واحدًا

من المهاجرين أو الأنصار، حتى طلب ذلك منه، وظفر به، وضمّ إلى القرآن؛ أو يجوّزوا في كثير من القرآن، أنه حفظه مَن لم يؤدّه، ولم يشتهر الحال فيه؛ وأن يجوّزوا مثله في السنن، ومن أين الثقة مع ذلك بأن كثيرًا مما لم ينقل هو الناسخ لما نقل؛ وكل مذهب يؤدّي إلى ذلك فيجب القضاء بفساده؛ لأنه يقدح في أصول الدين؛ ولذلك قال شيخنا «أبو عليّ»: إن الذي ألقى هذا المذهب في الإمامية، لم يكن غرضه إلا فساد الدين، والشريعة، وتوصّل إلى إلقاء ذلك على وجه يوهم أنه لشدّة التعصّب في الإمامة، وعلى الخارجين عن هذه الطريقة.

[في الرّدّ على الحشوية[١] في مسألة الاستدلال بالقرآن]

وكذلك القول في الحشو أن ذلك وقع فيه من جهة الملحدة، لما دسّوا في الأخبار التشبيه والجبر، وظنّوا أن ذلك كما تم لهم في الأخبار يتم لهم في القرآن، ويأبى الله تعالىٰ إلا أن يتم نوره.

ومما يبيِّن صحة ما ذكرناه: أن الصحابة لم تنكر ما كان من جمع الناس على قراءة واحدة، ولو كان الأمر على ما ظنّوه لوجب أن تقع في ذلك التخطئة، وقد علمنا أن المصاحف دوّنت، واستمرّ الدهر عليها، وسلكوا الطريقة الأولى فيها، ولم يقع فيه تناكر، ولولا ذلك كان يصح ما اتفق يوم صفين من فزع معاوية[٢] ومَن تابعه، على ضلالة، إلى رفع المصاحف، والرضا بالتحكيم، في القرآن، وقد كان يجوز أن يقول قائل في ذلك الوقت، وبعد الرضا بالتحكيم والعقد فيه: كيف نرضى بالأمر المختلف فيه، الذي يصح فيه الزيادة والنقصان، والتغيير والتبديل، وفي إجماع الكل على ذلك دلالة على أن القرآن محروس، وأن الذي جرى في أيام الصحابة لم يكن لأنهم جمعوا ما لم

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٢٤ من هذا الجزء.

(٢) معاوية بن «أبي سفيان» صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، مؤسِّس الدولة الأموية في الشام. نشبت بينه وبين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام حروب طاحنة. توفي ٦٨٠ م. (ابن الأثير ٤/ ٢؛ الطبري ٦/ ١٨٠؛ المسعودي ٢/ ٤٢).

يكن معلومًا، وإنما خافوا لحدوث الخلاف اليسير، فيما ذكرناه، حدوث غيره من الخلاف، فجمعوا الناس على الحروف التي كان إجماعها حقًّا وصوابًا، دون الأمر الذي وقع التنازع فيه، مما حكيناه عن أبيّ، وابن مسعود؛ وعلى هذا الوجه نجد الأُمة مكفّرة لمن يجحد القرآن، ويجحد السورة منه والآية، كما يكفّرون مَن يجحد تحريم الخمر والزنى، ووجوب الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان؛ لأنهم يعلمون ذلك بالنقل، على سبيل الاضطرار، كما يعلمون غيره، ولو كان الأمر كما قال القوم لما جاز تكفير مَن يجحد ذلك، ولحلّ الجاحد له محل مَن يخالف في تأويله، أو يجحد بعض السبب الذي لم يتواتر، وليس لأحد أن يقول: إذا جاز في المخالف، أو بعض الموافقين أن لا يعرفوا حرفًا من كلمة، وأنها من القرآن، فيجب أن يجوز ذلك، في الكلمة، ثم في الآية، ثم في السورة؛ وذلك يقدح في العلم الضروري به على الجملة؛ وذلك لأنّا نعلم أن أحدنا، فيما يعرفه، من شعر امرىء القيس(١)، لا يجب إذا شك في حرف منه، أو كلمة أن يشك في البيت والقصيدة، وكذلك الحال، في الكتب المصنّفة؛ والتعلّق بمثل ذلك جهل.

[مقالة أبي هاشم الجبائي في المسألة]

وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله، في ذلك ما يصح أن يمثل به، لأنه قال: لا يجب إذا جاز أن تشكل الطويل بما يقاربه، وتشكل ما يقارب بما هو دونه، ثم كذلك أبدًا، لجوّز أن يلتبس الطويل بجزء لا يتجزأ؛ ولذلك مثال في المشاهدة؛ لأن أحدنا إذا شاهد جسمًا في مكان، ثم عاد إليه، جوّز أن يكون قد تحرّك إلى أقرب الأماكن منه، ثم كذلك أبدًا، ولا يجب أن يلتبس عليه حاله إذا تحرّك إلى مكان بعيد، لما كان قد يلتبس ذلك على التدريج وعند تكرّر المشاهدة.

---

(١) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المِرار: أشهر شعراء العرب على الإطلاق. وُلِد بنجد، ومات بأنقرة سنة ٥٤٥ م. (الأغاني طبعة دار الكتب ٩/ ٧٧؛ تهذيب ابن عساكر ٣/ ١٠٤؛ شرح شواهد المغني ص ٦).

[في إثبات حِجِّيَّة القرآن ودلالته على النبوّة
ومقالة شيوخ القاضي في المسألة]

وبعد. . . فإن القرآن في كل وقع يحتجّ به، فإن الرسول، صلّى الله عليه، قد أورده، وأظهره، واحتجّ به، وإن كان منقولًا فهو في حكم المتجدّد الحادث، وعلى هذا الوجه فالاحتجاج به صحيح على المخالفين لو لم يذكر النقل فيه، إذا علم في الجملة أنه، صلّى الله عليه، أظهره وأتى به، بأن يبيّن أنه قد اختصّ بما يقتضي طريقة الإعجاز فيه، فكيف وقد بيّنّا صحة النقل فيه، على الوجه الذي تقدّم؛ وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا لمَن أنكر كونه معجزًا، من الملحدة: فأتوا بمثله في هذا الوقت؛ لأن طريقة الفصاحة لا تتغير في الأوقات، في جملها، وإن تغيّرت في التفصيل؛ وطريقة الاستدلال به، فيما يتعذّر عنده من المعارضة. يستقيم متى أمكن وجود مَن يختصّ بالمعرفة باللغة، والتقدم فيها؛ ولهذا الوجه قال شيوخنا: إنه تعالىٰ خصّ رسوله بالقرآن، من حيث ختم به النبوّة، وبعثه إلى الناس كافة، وجعل شريعته مؤبدة، لأن غيره من المعجزات كان يجوز أن يدرس على الأوقات، ويضعف النقل فيه، وذلك لا يتأتى في القرآن، وقد نصب النصبة التي ذكرناها لأنه من حيث تضمن التنبيه على أدلّة العقل والتوحيد، والأدلّة على الحلال والحرام وعظم بتلاوته الثواب، ومسّت الحاجة إليه لصحة العبادات، قويت الدواعي إلى حفظه، فإن انضاف إلى ذلك الحاجة إليه، في سائر العلوم، وبالتأدّب بآدابه، فيما يتصل بالعاجلة والآجلة، فهو أقوى مع الذي تحصل فيه، من التنافس والتفاخر، ولمثل هذه الطريقة لم يجوز في زمن النبيّ صلّى الله عليه، والإسلام مع قلّة العدد أغض، والرغبات فيما يتصل بالدين أقوى، ومشاهدة الرسول مع الترغيب والتحذير ممكنة، أن لا يقع منهم الاحتياط على القرآن، في حفظه، وحصره؛ ولهذا الوجه ذكر عن «أبي بكر» يوم «اليمامة»[(١)] وقد قتل جمع من القرّاء، أنه اشتد

---

(١) وقعة جَرَت بين المرتدِّين عن الإسلام من بني حنيفة على رأسهم مسيلمة الكذّاب، وبين المسلمين وكان النصر فيها للمسلمين بقيادة خالد بن الوليد، وذلك سنة ١٣ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٣٤٧، ٣٤٨).

شغل قلبه، حتى تقدّم إلى «عمر»، و«زيد بن ثابت»، بجمع القرآن. وقد كانوا قبل ذلك يعوّلون على الحفظ، دون الكتابة، وإن كان فيهم مَن يكتب، ممن يضعف حفظه، وأحب أن يدوّن ذلك ليكون أبعد من الآفات، ثم قواه «عمر» و«عثمان» في زمانهما، على الحد الذي رويناه؛ وقد قيل: إن العلّة التي لها لم يدوّن في أيام الرسول، صلّى الله عليه، أنه خاف أن يتكل الناس، على ذلك الجمع، وتضعف لأجله الرغبات في الحفظ، فأحب، صلّى الله عليه، أن يتناول حفظًا؛ ولذلك قيل: إنهم كانوا يحفظون، ويفقهون معانيه، حتى كان الواحد منهم إذا حفظ بعض القرآن يعدّ في الفقهاء؛ وقيل أيضًا: إنه إنما لم يتقدم بجمعه، لأن في أيامه كان ينتظر فيه الوحي، والزيادة، والنقصان، وقد كانت تنزل آيات فتضم إلى مواضع من السور، فأحب، صلّى الله عليه، أن يتكامل، على وجه يستقرّ العلم به، ثم يجمع ويدوّن، وعلم أنه تعالىٰ تكفّل بحفظه، فلا بد من أن يحتاط في جمعه بعده؛ وإنما كان يرجع إلى الآحاد وإلى الشاهدين في باب القرآن، على الحد الذي يرجع الآن، مع ظهوره، وشدّة حصره، إلى المتقدمين في المعرفة، ليضبطوا المصاحف؛ وليس كل مَن رجع إلى الشهود فقد عوّل على قولهم؛ بل ربما يتذكر بهم، أو يحتاط بمشارفتهم؛ وهذه طريقة معروفة، في الاحتياط.

وهذه الجملة كافية في الإبانة عن أن التغيير لم يقع في ألفاظ القرآن. فأما الكلام في معانيه فسنبيّن القول فيه، لأن الفتنة كما عظمت بهذه الأقاويل في لفظه، فكذلك في معناه؛ لأن منهم مَن قال: إن الواجب الإيمان ولا نعرف معناه إلا بنص. ومنهم مَن قال في المتشابه[1]: إنه غير معلوم؛ وقالوا في تفسيره، وأنه ممتنع، أو مجوّز، أقوالًا تعظم الفتنة بها، ولو أنه تعالىٰ أتاح للقرآن من ينتصب لنصرته، وإبطال الطعن من سائر الوجوه فيه، لقد كانت

(١) المتشابه: ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة. (شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠). هو إما المتساوي في الأحكام في الفصاحة وحُسْن المعنى، وإما الذي يحتمل تأويلين مشتبهين احتمالًا شديدًا، وظاهره يوضع لما يمنع منه العقل، وأحد تأويليه يحظره العقل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٧).

الفتنة؛ تعظم فإن شياطين الإنس والجنّ صرفوا الهمّ، إلى الشبه في القرآن، لأنه عمدة الدين والإسلام؛ وأدلّة الله تعالىٰ الجلية الظاهرة، من وراء مكايدهم وحيلهم، في كل ذلك. ونحن نبيّن كل شيء منه في مواضعه، بعون الله وتوفيقه.

فصل في بيان ما يجب أن يعلم من حال القرآن في الاختصاص ليصحّ الاستدلال به على نبوّته عليه السلام

[في بيان أن القرآن هو الدليل على نبوّة النبيّ ﷺ وصدق رسالته]

اعلم أن الذي يجب أن يعلم في ذلك: ظهوره عند ادّعاء النبوّة، من قبله، وجعله إيّاه دليلًا على نبوّته، وكلا الوجهين منقول بالتواتر، معلوم باضطرار، وما عدا ذلك مما يشتبه الحال فيه، قد يصحّ الاستدلال بالقرآن، وإن لم يعلم، فلا وجه لذكره الآن، وإنما يجب فيما حلّ هذا المحل أن نتشاغل بحلّ الشبهة فيه، عند ورود المطاعن، وإن كان الاستدلال الأوّل صحيحًا، وإن لم يخطر بالبال، على ما ذكرناه، في كثير من أصول الأدلّة، فليس لأحد أن يقول: يجب أن نعلم أوّلًا، أن هذا القرآن لم يظهر في السماء، على ملك، أو في الأرض على نبيّ غيره، وخفي أمره، ثم جعله، صلّى الله عليه، دلالة النبوّة؛ لأن هذا الجنس من الشبه، ما لم يخطر، لم يجب التشاغل به؛ ولا يمنع على كل حال من العلم، بأنه، صلّى الله عليه، قد اختصّ بالقرآن؛ لأنه إذا علم هذا الاختصاص الذي لا يمكن غيره، قد حصل المراد؛ وقد علمنا أنه لا يمكن في القرآن اختصاص بالرسول وبالدعوى، إلا ما قد عرفناه؛ لأنه إن لم يحدث إلا في تلك الحال لم يصح في الاختصاص غيره، وإن كان قد حدث في السماء على ملك، فالاختصاص لا يصح إلا على هذا الوجه؛ ولا يجوز أن يطلب في الاختصاص ما لا يمكن أكثر منه؛ وهذا كما نقوله في تعلّق الفعل بالفاعل، لأنه لا يمكن فيه أكثر من وجوب وقوعه، بحسب أحواله، فمتى طالب المطالب فيه بأزيد من هذا المتعلّق فقد طالب بالمحال؛ لأنّا إن قلنا فيه: إنه يجب كوجوب المعلول عن العلّة، إلى ما شاكله كان ذلك ناقضًا للفعل والفاعل، وطريق إثباتهما؛

وكذلك القول في القرآن، لأنّا نعلم أنه لو لم يحدث إلا عند ادّعاء النبوّة ما كان يكون له من الحكم إلا ما قد عرفناه، فإذا كان لو كان حادثًا لدلّ على النبوّة، فكذلك متى جوّز فيه خلافه فيجب أن لا يقدح في كونه دالاًّ؛ بل يجب إبطال التجويز بحصول طريقة الدلالة، كما أوجبنا على مَن قال: جوّزوا أن الفعل من الفاعل يقع بحسب مقاصد العبد، وأن لا يدلّ ما ذكرتموه، من وجوب وقوعه بحسب مقاصده، على أنه فعله، ينبغي أن نبطل هذا التجويز، بطريق الدلالة؛ لأن التجويز شك وإمكان، فكلاهما لا يقدح في الدليل، فكذلك القول فيما ذكرناه، من حال القرآن.

[في بيان رأي المخالف حول دلالة القرآن والرّدّ عليه]

فإن قال: إني أقدح بذلك في كونه معجزًا أصلًا؛ وأقول: إذا كان لا ينفصل حاله، وقد حدث من حاله، وقد كان من قبل حادثًا، فيجب أن لا يكون دليلًا على النبوّة، وأن يكون الذي دلّ عليها ما يعلم في الحال أنه حادث، كإحياء الموتى، وقلب العصا حيّة، دون الأمور التي يجوز فيها ما ذكرناه؛ وهذا كما قلتم: إن تعلّق الفعل بفاعله إنما يدلّ على حاجته إليه، وحدوثه من قبله، متى علم أنه حادث؛ فإذا لم يعلم ذلك لم يصح كونه دالاًّ، فكذلك القول في المعجز، إنه لا بد من إثبات حادث عند دعواه من قبله تعالىٰ، يحلّ محل التصديق؛ وإذا كان الأمر الذي يظهر، يجوز أن لا يكون في حكم الحادث، فيجب أن لا يصح الاستدلال به؛ أولستم قد فصلتم بين دلالة القيام والقعود على حاجتهما إلى محدث، وبين حمرة موضع الضرب وخضرته، بأن قلتم: إن ذلك حادث، فصحّ أن يدلّ، وهذا ليس بواقع، وإنما ظهر بعد كمون، فلا يصحّ أن يدلّ، فيجب مثل ذلك في المعجز.

فإن قلتم: إن القرآن حادث في الحقيقة، في حال ظهوره، على النبيّ، صلّى الله عليه، فهو خارج من الباب، الذي ظننتم.

قيل لكم: إنه وإن كان حادثًا فهو في حكم الباقي؛ فإذا جاز فيه أن يكون في حكم الباقي، وفي حكم الحادث، فيجب أن تدلّوا على أنه في حكم الحادث، ليتم استدلالكم به على النبوّة.

وبعد. . . فإنكم تقولون في القرآن ما يمنع من أن يكون حادثًا، في حال ظهوره على الرسول، عليه السلام، عندكم؛ لأنكم تزعمون أنه تعالىٰ أحدثه جملة واحدة، في السماء، وأن جبريل، عليه السلام، كان ينزله على النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، بحسب الحاجة إليه؛ فكيف يصح أن تقدّروه تقدير الحادث، وأنتم تصرحون القول بأنه مما قد تقدّم حدوثه؛ فإذا كان ذلك حاله عندكم، فكيف يدلّ على نبوّته عليه السلام؟!

قيل له: إن المعتبر في هذا الباب أن يظهر عند ادّعائه النبوّة ما لولا صحة نبوّته لم يكن ليظهر؛ فمتى كان الأمر الذي يظهر عليه بهذه الصفة صحّ كونه دالاً على النبوّة. يبيّن ذلك أن ما يظهر عند ادّعائه، وقد كان يجوز أن يظهر لولا صحة نبوّته لا يجوز أن يكون دالاً؛ فإذا كان هذا طريق دلالة المعجزات، وهو قائم في القرآن، كقيامه في إحياء الموتى وما شاكله، فيجب أن تكون دلالة الجميع لا تختلف، من حيث لم يختلف طريق دلالته، ومتى لم نقل بهذه الطريقة لم يصح الاستدلال بالمعجزات؛ وهذا كما نقوله في دلالة المحدث على الفاعل أنه إنما يعتبر فيه وقوعه بحسب أحواله، على وجه لولاه لم يقع، فمتى علمنا ذلك من حاله دلّ، وإن اختلفت أجناسه وأحواله؛ فكذلك إذا علمنا من حال الأمر الظاهر على مدّعي النبوّة، أنه حادث عند دعواه، على وجه لولاه، ولولا صحة نبوّته لما ظهر، فيجب أن يكون دالاً، واختلاف أحواله لا يؤثر في هذا الباب.

[في بيان أن القرآن هو دلالة النبوّة وإن لم يكن حادثًا في الحال]

يبيّن ذلك: أنه لو كان المعتبر بأن يتقدّم العلم بحال ذلك الأمر الظاهر لوجب مثله في الشاهد، فكان يجب أن لا يدلّ ظهور الشعر والخطب ممن يختصّ بهما، على تقدّم في العلم، بأن يجوّز أن ذلك قد كان حادثًا، وأن المختصّ به لم ينشده، بل أخذه عن غيره؛ وهذا يطرق باب الجهالات، في دلالة الفعل على أحوال الفاعل. يبيّن ذلك: أنه قد ثبت أن إحياء الموتى حادث لا محالة من قبله تعالىٰ، وأن نقل الجبال، وقلب المدن، إلى ما شاكلهما، قد يجوز، بل قد يقطع على حدوثهما من قبل مَن ادّعى النبوّة

ولم يمنع ذلك من كونه دالاً، على الوجه الذي ذكرناه، وهو أنه مما قد علم أنه لولا صدقه في ادّعاء النبوّة لما ظهر، وإن خالف حالهما حال إحياء الموتى، وكذلك فلو جعل دليل نبوّته أنه يمتنع على الناس القيام والقعود. أو يتفق من العالم تصديقه، والخضوع له، عند أوّل وهلة لكان ذلك يدلّ كدلالة إحياء الموتى من الوجه الذي بيّنّاه؛ وإن كانت الحال مختلفة، فبعض ذلك حادث من قبله تعالىٰ، وبعضه يكشف عن أمر قد حدث من قبله، وبعضه يكشف عن تغيير أحوال العقلاء في الدعاوى، إلى غير ذلك؛ فكذلك القول في ظهور القرآن: أنه يجب أن يكون دالاً، وإن لم يعلم المفكر أنه ابتداء أو ابتدىء في الحال، لأن حاله، وهو كذلك، كحاله لو كان مبتدأ في الوقت؛ كما أن حال نقله الجبال عن قدرته، كحاله لو كان القديم تعالىٰ فعله؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إن المبتدىء بالاستدلال على تعلّق الفعل بالفاعل، ودلالته على أنه قادر قد يصح استدلاله، متى علم تعلّقه بأحواله، وإن لم يتفكر في أن الأعراض يجوز عليها الانتقال، وإن كانت متى عرضت له شبهة في ذلك يلزمه أن ينظر في حلّها، لا لأن أصل استدلاله لم يصح، وإنما كان كذلك لأنه مع تجويز الانتقال حال ما يظهر منه في أنه يقع بحسب أحواله عنده كحاله متى لم يجز الانتقال عليه، فوجه الدلالة لا يتغير بهذا التجويز، فلم يتغير حاله في صحة الاستدلال؛ فكذلك القول، فيما ذكرناه، من دلالة القرآن على النبوّة.

[في بيان دلالة القرآن تكمن في خرقه ما جرت به العادة]

يبيّن صحة ذلك: أن الناظر في إحياء الموتى، وإن لم يستدلّ، فيعلم أن الحياة لا يجوز فيها الانتقال والظهور، والكمون(١)، يمكنه أن يستدلّ به على صحة النبوّة، من حيث علم أنه لولا صحة النبوّة لم يحدث ذلك بالعادة، فيقارن حاله عنده، حال الأمور المستمرّة على العادة؛ فبهذه التفرقة يمكنه الاستدلال، فإذا كانت صحيحة، وإن لم يقع النظر في أن حدوثه متجدّد، في

(١) الكمون: عند مُثبِتِيه: أن يبطن في الجسم الكون بأن ينفذ من ظاهر أجزائه إلى بواطنها، أو أن لا يظهر حكم الكون وإن كان في الجوهر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧١).

الحقيقة، أو حدوثه في هذه العين متجدّد، بل كان ذلك كالمجوّز عنده، فكذلك القول في القرآن: أنه لا فرق بين أن يعلم أن ظهوره ابتداء لم يتقدّم من قبل، أو جوّز تقدّمه، ثم ظهوره الآن على وجه لم تجر العادة بمثله، في أن على الوجهين جميعًا قد علم التفرقة بينه وبين ما يحدث على طريقة العادة؛ وهذا يكشف لك عن صحة ما قلناه، من أن المعتبر في هذا الباب أن يعلم المستدلّ أنه ظاهر عند الدعوى، على وجه يفارق حاله حال الأمور المعتادة، فمتى عرف هذه التفرقة فقد صحّ استدلاله، وإن جوّز فيه ما ذكرناه، وليس ذلك مما أنكرناه، على مَن استدلّ على حدوث الأجسام، بأنه يشاهد أجسامًا، ولم يكن من قبل مشاهدًا لها، كالولد وغيره، فدلّ ذلك عنده على حدوثها بسبيل؛ وذلك لأن هذا المشاهد له لم يعرف حدوث ما شاهده؛ وإنما علمه موجودًا، ولم يكن من قبل عالمًا بوجوده، وأدركه كذلك، ولم يكن من قبل مدركًا له، فعلمه وإدراكه كالمتجدّد دون نفس الجسم، فلا فرق بينه وبين مَن يدرك الأجسام، بأن يرد عليها، ولم يكن مدركًا لها من قبل، في أنه يتعذّر الاستدلال به، وليس كذلك حال للقرآن، وما شاكله، لا يلتبس عليه عند ظهوره، على مَن يدّعي النبوّة، وإنما يلتبس عليه وجه حدوثه، فيجوز أن يكون حادثًا على حدّ الاحتذاء، ويجوز أن يكون على حدّ الابتداء، بعد معرفته بحدوثه، فحاله في ذلك كحال مَن التبس عليه في إحياء الموتى أنه في الوقت عن عدم، أو عن انتقال، في أنه قد علم فيه طريقه في التجدّد، وإنما التبس عليه أمر آخر، فيجب أن لا يكون قادحًا، في دلالته على صحة النبوّة، لأنه قد عرف عنده، وإن كان هذا اللبس قائمًا مثل ما يعلم به، إذا زال اللبس من مفارقة حاله لحال ما جرت به العادة بمثله؛ فيجب أن تكون دلالته لا تتغير.

[في بيان أن نقل القرآن إلى النبيّ ﷺ لا يقلّل من حِجِّيَّته وأنه ناقِض للعادة]

فإن قال: إنه في إحياء الموتى مجوّز لأمر لا أصل له؛ لأن الحياة لا يجوز الانتقال عليها، وفي القرآن مجوّز، ما له أصل، لأن عندكم أنه قد حدث من قبل في السماء، ثم ظهر على الحدّ الذي ظهر عليه.

قيل له: إنما أردنا بالتسوية بينهما أن نبيّن أن هذا التجويز لا يقدح في الاستدلال، وإن كان المجوّز قد يختلف حاله، فأحدهما له حقيقة دون الآخر، ولو كان تجويز حاله حقيقة يقدح في الاستدلال لكان تجويز ما لا حقيقة له يقدح في ذلك؛ فقد تمّ لنا المراد، وإن افترق الحالان في الوجه الذي سألت عنه.

ومما يبيّن صحة ذلك: أن كل تجويز في الدلالة لو كان معلومًا ثابتًا كان لا يخرج الدلالة من صحة الاستدلال بها، فيجب أن لا يكون قادحًا، في صحة الاستدلال ولا مؤثرًا؛ وقد علمنا أن القرآن إذا علم حدوثه من قبل، ثم ظهر على الرسول، على هذا الحدّ، فذلك لا يؤثر في صحة الاستدلال به، لأنه خارج عن العادة في الحالين، ولأن تجويز ذلك فيه بمنزلة تجويزنا كونه، من فعل النبيّ صلّى الله عليه، أو من فعله تعالىٰ، فكما أن ذلك لم يؤثر في دلالته، وإن كان في أحد الحالين الدالّ هو نفسه، في الحالة الأخرى العلم الذي معه يمكن أن يؤتى بمثله؛ فكذلك القول فيه إذا حدث ابتداء أو ظهر؛ لأنه في أحد الحالتين يدلّ بحدوثه ابتداء، وفي الحالة الأخرى يدلّ بظهوره على جهة الانتقال، من ملك أو غيره؛ وكلا الوجهين يتضمن نقض العادة؛ ولهذه الجملة قلنا: إن مجوّزًا لو جوّز أن يكون في المقدور قدر يفعل بها اللون، والطعم، ثم ظهر ذلك من بعض الأنبياء، على وجه ناقض للعادة، لدلّ عنده على نبوّته، ولم يؤثر في ذلك تجويزه؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إن مَن قال في الجسم: إنه يجتمع ويفترق لعدم معنى لم يكن طعنه مخرجًا للدلالة عن الصحة؛ لأنه لو ثبت ما قاله لدلّ أيضًا على حدوث الأجسام؛ فكذلك لو صح عند المستدلّ بالقرآن أنه قد تقدّم حدوثه، وأن بعض الملائكة نقله لم يؤثر ذلك في صحة دلالته، لأن العادة لم تجر بظهوره على هذا الحد لما لم يجز حدوثه ابتداء على هذا الحد.

[في الرّدّ على الحجج التي تستبعد كون القرآن دالاً]

فإن قال: إن المفكِّر إذا جوّز ذلك ولم يتقدّم منه أن الملائكة لا تعصى، جوّز أنها نقلت إلى الرسول، عليه السلام، على وجه لا يدلّ على النبوّة، بل

إرادة للمفسدة؛ لأنه يجوز أن يكون من فعل الملائكة؛ وأن عادتهم جارية بهذا الحدّ، من الفصاحة، وإن كانوا يعصون، ويجوز منهم الاستفساد، فكيف يصح مع هذا التجويز أن يقولوا إن الاستدلال به يصح.

قيل له: قد بيّنّا أن ما هو عادة للملائكة قد يكون نقضًا للعادة فينا، وقد صحّ أيضًا أن نقل الملائكة الشيء إلى واحد دون آخر، من باب نقض العادة، فيعلم المفكر أن ذلك يتضمن نقض العادة، من الوجهين، فلا يقدح ذلك في دلالته على النبوّة؛ ولو كان ذلك يقدح في دلالة النبوّة لوجب لو ادّعى النبوّة، وجعل الدلالة على نبوّته طلوع الشمس من مغربها، بل حركة الأفلاك على خلاف عادتها، وحصل ذلك أن لا يمكن الاستدلال به على النبوّة، لتجويز المفكر أن ذلك من فعل بعض الملائكة، لأن العقل كما دلّ على أن مثل القرآن قد يقدر عليه الملك، فكذلك قد دلّ على أن ما ذكرناه، في الشمس والفلك، قد يجوز أن يقدر عليه الملك، فإذا كان ذلك لا يقدح في دلالتها على النبوّة، من الوجه الذي ذكرناه، فكذلك في القرآن؛ فقد بطل ما سأل عنه.

فإن قال: إن عادة الملائكة عند المكلف لم تجر في الفلك والشمس، بما ذكرتموه، فيجب أن يدلّ على النبوّة، وليس كذلك حال القرآن، لأنه قد يجوز أن يكون مثله، فيما يختص به من الفصاحة معتادًا عندهم؟

قيل له: قد بيّنّا: أن ما هو عادة عندهم قد يكون نقضًا لعادتنا، فلا فرق بين الأمرين، من هذا الوجه، وإذا جوّزت، من حيث لم يثبت أنه لا يعصون قبل السمع، أن يتعمّدوا نقل القرآن استفسادًا، فجوّز مثل ذلك في الشمس والفلك: أن يفعلوه استفسادًا، ومتى قلت: إني لا أعتبر ذلك، وإنما أراعي انتقاض العادة عند ادّعائه النبوّة؛ فكذلك القول في القرآن.

فإن قال: إنّا نقول فيما ذكرتموه في الشمس والفلك إنه يدلّ على النبوّة، لأن الملك لو أراد أن يفعله على طريق الاستفساد لكان تعالىٰ يمنع منه.

قيل له: فكذلك القول في القرآن، على أن ذلك فصل بعد نقض العلّة؛ لأنك اعتللت بأن ذلك إذا جوّز أن يكون، من فعل مَن ليس بحكيم، فكيف

يدلّ على النبوّات، وقد أريناك أن ذلك قائم في الشمس والفلك، وكذلك فمتى اعتللت بأن القرآن لا يدلّ من حيث يجوز فيه حدوثه من جهة مَن لم تثبت حكمته، ولا نعلم أنه الآن حدث ابتداء، لزمك مثله فيما ذكرناه في الشمس والفلك.

فإن قال: إن الباب في جميع ذلك واحد عندي، في أنه يجب أن لا يدلّ على النبوّات، وإنما يدلّ عليها ما لا يجوز حدوثه إلا منه تعالىٰ.

قيل له: قد بيّنّا في باب مفرد، أن ما يدلّ جنسه في مقدور العباد، إذا وقع على وجه لم تجر العادة بمثله، فحلّ ما لا يدخل جنسه تحت مقدورهم، في الدلالة على النبوّات، لأن ما لا يدخل جنسه تحت مقدورهم إنما دلّ على النبوّة لخروجه في الحدوث عن طريق العادة؛ ولهذا الوجه لا يدلّ حدوث الثمار وخلق الولد في الأرحام على النبوّات، ويدلّ على ذلك إحياء الموتى؛ فإذا صحّ ذلك، ووجدت هذه الطريقة فيما يقدرون عليه في الجنس، إذا حدث على وجه مخصوص نحو تغيير الأفلاك في حركاتها، والشمس والقمر في مطالعهما، إلى غير ذلك؛ فيجب أن يكون دالاً على النبوّات؛ على أن هذا القول يوجب أن لا تعتبر العادات إلا فيما يختصّ تعالىٰ بالقدرة عليه، لأن على ما سألت عنه، إذا صح في هذه الأمور أن يحدث من الملائكة، وجوّز قبل السمع أن يفعلوا ذلك، ويريدوا الفساد، فيجب أن يكون ذلك قدحًا في العادة، وكونها جارية على حدّ واحد، من الحكم، ولو صح ذلك لما علمنا العادات فيما يختص، تعالىٰ، بالقدرة عليه أيضًا، لأنّا لا نرجع في كل ذلك إلا إلى طريقة واحدة؛ فإذا ثبت ما قلناه، وصحّ أن انتقاض العادة في أحد الأمرين يدلّ على النبوّة، وجب مثله في الآخر.

[في بيان أنه تعالى يمنع أن يكون القرآن استفسادًا]

فإن قال: إن الرسول إذا ادّعى النبوّة، والتمس من قبل القديم تعالىٰ إظهار الدلالة على صدقه، فيجب أن نعلم فيما يحدث من حركات الفلك، على غير العادة، ومطلع الشمس والقمر، إلى غير ذلك، أنه من جهته تعالىٰ؛ لأنه لو

كان من جهة غيره، على جهة الاستفساد لمنعه من ذلك، لما فيه من لبس الأدلّة؛ فمن هذا الوجه يمكن الاستدلال بذلك على النبوّة.

قيل له: إن هذا الوجه قائم في القرآن، فيجب لو كان من قبل غيره، على طرق الاستفساد أن يمنع منه.

وبعد... فإن مَن لم يخطر بباله ذلك يمكنه الاستدلال؛ فيجب أن لا يكون المعتبر في صحته إلا بما ذكرناه، من كون ذلك خارجًا عن العادة، فيعلم عند ذلك أنه من قبل الحكيم، أو يكشف عن أمر من قبله، فصحّ الاستدلال على نبوّته.

[في بيان أن المعجزات تكون من فعله تعالىٰ على يد مَن يريده]

فإن قال: فهل يجوز أن يدلّ ذلك على النبوّة، إذا كان من فعل الملك على وجه؟

قيل له: لا يمتنع أن يدلّ على ذلك، حتى لا يفترق الحال بين أن يكون من قبله تعالىٰ، وبين أن يكون من فعل الملك؛ وإنما منعنا فيما تقدّم أن يكون من فعله، على جهة الاستفساد، وأوجبنا أن يمنع القديم تعالىٰ من ذلك، فأما على غير هذا الوجه فلا يمتنع؛ لأنه لا فرق بين أن يقلب تعالىٰ عادة الملائكة، في أن يحدثوا خلافها، أو يحدث فيهم خلال ذلك، إذا ثبت أنهم يطيعون ويستمرون على ذلك؛ لأن عادتهم على هذا الوجه كالعادة الثابتة، من جهة الحكيم؛ فإذا جرت عادة الملك، في أن يحرّك الفلك على طريقته، ثم انتقض ذلك علم أحد أمرين: إما أنه تعالىٰ ألجأه، وأحدث خلاف ما جرت به العادة في عليته، أو غير دواعيه التي تتبعها العادات؛ وكذلك القول في القرآن، إذا أنزله الملك، وأوصله، عند ادّعاء الرسول النبوّة، إليه، حتى ظهر فلا بد من أن يكون منه نقض عادة، لأنها لم تجر بذلك، فكل ذلك يصحح ما قدّمناه؛ وإنما يجب في المعجزات أن تكون في حكم الواقع، من قبله تعالىٰ، حتى يصح أن تكون بمنزلة التصديق؛ وقد تكون كذلك بأن تحدث، وأن تتعلق بأمر حادث،

من قبله، على بعض الوجوه؛ ولو أن الواحد منّا قال لزيد: أنا رسول عمرو إليك، فطالبه بالدلالة لكان إذا أقبل على عمرو فقال: إن كنت رسولك فصدّقني، أو حرّك يدك على رأسك، أو قل لعبيدك وأولادك، الذين تعلم من حالهم أنهم يصدرون فيما يفعلون عن رأيك، ولا يخالفونك: أن يصدّقوني فيما ادّعيت، فوقوع ذلك منهم والحال ما ذكرناه، كوقوع التصديق من قبله؛ فكذلك القول فيه تعالىٰ.

[في بيان أن دلالة القرآن لا تكون إلا بظهوره عند ادّعاء النبوّة]

فإن قال: فكيف يصحّ في القرآن، وقد تقدّم من الله تعالىٰ قبل بعثة الرسول بزمان أن يدلّ على النبوّة؟ أتقولون: إنه الدالّ على النبوّة، أو إنزال الملك به، أو تمكين الرسول من إظهاره؟

فإن قلتم: إن الذي يدلّ عليه هو نفس القرآن، فتقدّم حدوثه منه تعالىٰ يمنع من ذلك؛

وإن قلتم: إنه يدلّ من الوجهين، أدّى إلى أن يكون الدالّ على نبوّته فعل الملك، أو فعل الرسول، على وجه لا يتعلّق بفعله تعالىٰ؟!

قيل له: إن ظهور القرآن عند ادّعائه النبوّة من قبله هو الدالّ؛ وهذا كما تقول: إن الفعل هو الدالّ على حال الفاعل؛ لكنه إنما يدلّ لتعلّقه به؛ فكذلك القرآن، لأنه قرآن يكون له تعلّق به وبدعواه، ولا يكون كذلك إلا بظهور من قبله، أو من قبل الملك، أو بأن يحدث على حدّ الابتداء، وإن كان ذلك لا يعلم من حاله إلا بعد الاستدلال به على نبوّته؛ فيعلم من بعد أنه تعالىٰ أحدثه؛ ولم يكن من قبل حادثًا، أو أنه صلّى الله عليه، أحدثه بأن مكن من علوم خارجة، عن عادة العرب؛ وعلى كل حال فتقدم وجوده لا يمنع من صحة كونه دالّاً؛ كما أن تقدّم الإقدار على نقل الجبال، وقلب المدن لا يمنع عند ظهور ذلك، من قبل المدّعي للنبوّة، من كونه دالاً، وإن كان قد تقدّم وجوده؛ وهذا بيّن، أنه تعالىٰ إذا فعل زيادة القدر لهذا الوجه، ثم ظهر بالفعل، عند ادّعاء

النبوّة فكأنه فعله في الحال؛ فكذلك لا فرق بين أن يقدّم إحداث القرآن، أو يحدثه في حال ادّعائه للنبوّة، في الوجه الذي ذكرنا، فكأن دلالته لا تتكامل إلا بظهوره عند ادّعاء النبوّة؛ كما أن دلالة زيادة القدر لا تتكامل إلا بظهور الفعل؛ فلا فرق بين أن يفعل تعالىٰ عند الدعوة نفس الدلالة، وبين أن يقدّمها لهذا الغرض، وتتكامل في هذه الحال، في أن دلالته لا تتغير؛ فإن أراد مريد بعد ذلك أن يقول: إن الذي يدلّ على النبوّة القرآن من حيث ظهر على الرسول، عليه السلام، أو قال: يدلّ من حيث اختصّ بالعلم العظيم به؛ أو قال: يدلّ من حيث أنزله الملك، فلذلك لا يخرج القرآن من أن يكون دليلاً، وإن جوّز في وجه دلالته، على واحد من الوجوه التي ذكرناها؛ لأن ما حلّ هذا المحل لا يؤثر في صحة الدلالة، لأن كل واحد منها لو ثبت لكان يصح أن يدلّ بوقوعه عليه؛ فتجويزه لا يؤثر؛ كما لو علمنا أن قيام زيد يحدث على طريقة واحدة بحسب بعض أحواله لدلّ، وإن لم تغير الحال، التي يحدث بحسبها؛ فكذلك القول فيما ذكرناه.

يبيّن ذلك أنه لا فرق بين أن يحدّثه تعالىٰ في السماء، ويأمر جبريل بتحمله، عند بعثته الرسول، عليه السلام، وإنزاله إليه، وبين أن يحدّثه في الحال، ويأمره بالإنزال، وبين أن يأمره بالإنزال ثم يحدّثه، في أن على الوجوه كلها اختصاصه بنقض العادة، في الوجه الذي تنقض عليه لا يتغير؛ فلذلك سوّينا بين الجميع؛ فإذا كان تعالىٰ يعلم أن في تقديم إحداثه ضربًا من المصلحة، فالواجب أن يقدّم إحداثه لكي تحصل المصلحة به؛ وهذا كما قلنا في تقديم الأمر والتكليف: إنه يجب، إذا حصل فيه زيادة مصلحة على كونه دلالة للمكلف.

[في بيان أنه تعالىٰ لا يظهر القرآن على الكذاب لأن ذلك استفساد]

فإن قال: إذا جوّز في القرآن أن يكون منقولًا إليه على هذا الوجه عند استدلاله، فيجب أن يجوّز أيضًا أن يكون ظهر على بعض الناس، أو بعض مَن يعصى ويستفسد، ثم نقله هو إلى نفسه، أو نقله غيره، فلا يصح أن يستدلّ به

على النبوّة، لأنكم قد ذكرتم أنه إنما يدلّ على النبوّة، إذا كان حادثًا من قبله، أو من قبل الرسول، بأن يصدر عن علوم ناقضة للعادة يحدثها الله تعالىٰ فيه، صلّى الله عليه، أو بأن يكون واقعًا من ملائكة، قد علم من عادتهم أنهم لا يفعلون ما هو استفساد، فإذا كان ذلك متيقنًا فيما ذكرناه، فيجب إذا جوّزه أن لا يصح أن نستدلّ به على النبوّة.

قيل له: لا يخلو مَن يسأل عن هذه المسألة من أن يكون مسلِّمًا لنا أنه معجز ناقض للعادة؛ فإن سلم ذلك فلا وجه لهذا الطعن.

فإن قال: إني أسلم أنه معجز لنبيّ ما، ولست أسلم أنه مما يصح أن يستدلّ به على نبوّة محمد، صلّى الله عليه؛ ولا فرق بين أن يثبت لكم ذلك مع ثبوت كونه معجزًا، أو مع بطلان كونه معجزًا، في أن غرضكم لا يتم.

قيل له: إذا صحّ أنه معجز فلا بد من أن يكون ظاهرًا، على رسول؛ ولا بد من أن يكون تعالىٰ، كما لا يجوز أن يظهره على كذاب، فكذلك لا يجوز أن يمكن منه مَن يكذب في ادّعاء النبوّة؛ لأن الاستفساد في الوجهين قائم؛ لأن ما لأجله لا يظهره على كذاب: هو لأنه لا يتميّز من الرسول الصادق في ظهور ذلك عليه، ولا بد من أن يميّز تعالىٰ بينهما؛ فكذلك إذا مكّن منه المتنبي، وقد حصل هذه الصفة، فيجب أن يقع من جهته تعالىٰ المنع، لأن الدلالة قد دلّت على أنه تعالىٰ لا يفعل الاستفساد، فكذلك يمنع منه في التكليف، وأحد الأمرين كالآخر في هذا الباب.

وإن قال: أليس لم يمنع تعالىٰ المكلف، من أن يدخل الشبه على نفسه وعلى غيره، في باب الأدلّة، وإن كان تعالىٰ لا يجوز أن يفعلها؟ فهلّا جاز القول بأنه تعالىٰ لا يظهر ذلك على المتنبي، ويمكن المتنبي منه، بأن يقتل الرسول الذي ظهر عليه، ويدعيه معجزة لنفسه، أو يلقيه إلى مَن يدّعيه معجزة لنفسه؟

قيل له: إنه تعالىٰ قد مكن في هذه الشبه، من إزالتها، بما نصب من الأدلّة وبين من الوجه، الذي معه يمكن أن تحلّ وتزال، فصحّ أن يكلف

المكلف إزالة ذلك عن نفسه، إذا كان معه مصلحة، كما يصح أن يكلفه الامتناع من القبيح؛ وليس كذلك الحال فيما ذكرناه من المعجز، لأنه لا طريق للمكلف إلى تمييزه من المعجز الدالّ على النبوّة، على ما بيّنّاه؛ وما لا يمكن المكلف أن يفصل بينه، وبين الحجة، من الشبه فالقديم تعالىٰ لا بد من أن يمنع منه، وقد بيّنّا أنه لا فرق بين ظهور ذلك على مَن تناوله من الرسول، وبين أن يظهره تعالىٰ، ابتداء على المتنبي في الفساد.

[في بيان العلم الذي به يعرف المُكَلَّف حجية القرآن ودلالته]

فإن قال: ومن أين أن ذلك لو وقع كان لا يتميز من الحجة؟ بل ما أنكرتم أنه إنما يكون حجة، إذا علم أنه لم يحدث إلا عند دعواه، فمتى حصل هذا العلم زال التجويز الذي ذكرناه، ويصحّ أن يستدلّ به، وليس كذلك إذا كانت الحال ما ذكرتم، لأنه مع تجويزه أن يكون قد أخذ من غيره، لا يحصل له هذا العلم، فيعلم أنه لم يتكامل شرط دلالته، فينفصل عنده من الحجة، كانفصال سائر الأدلّة من الشبه.

قيل له: قد بيّنّا أن علم المكلف بأنه حدث عند ادّعاء النبوّة، على وجه ينفصل مما جرت العادة بمثله، يكفي في صحة الاستدلال، وبيّنّا أن العلم الذي سأل عنه، لو كان شرطًا لكان لا يتم الاستدلال بإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، إلا بعد أن يعلم أن حدوث ذلك لا يجوز أن يكون بالانتقال، وأن يزيل هذه الشبهة، فإذا لم يجب ذلك، وصح الاستدلال بها، لمن لم يخطر له ذلك بالبال، على ما فصلنا، فقد بطل كون هذا العلم شرطًا، على أن هذا العلم لو كان شرطًا، لم يخل من أن يكون طريقه الاضطرار أو الاستدلال، فإن كان طريقه الاضطرار فيجب أن تكون له طريقة يعلم عندها؛ ولا طريق يُشار إليه، يعلم عنده، أن القرآن لم يظهر إلا على الرسول، عند ادّعائه النبوّة، وأنه لم يظهر على أحد من قبل؛ وكذلك فلا يصح فيه الاستدلال، لأنه لا دليل يدلّ على أنه لم يظهر إلا عليه، كما يدلّ الفصل على أنه من قبل فاعله، لأن ذلك إنما يصح فيه لما كان فعله وحادثًا من قبله، فعلم أنه لم يحدث إلا منه، بالدليل الذي نذكره في هذا الباب؛ والقرآن فليس من فعله على الحد الذي

يكون معجزًا، فكيف يمكن أن يستدلّ على أنه لم يظهر على غيره، مع أنه لا بد من القول بأنه حدث من قبل غيره؛ وإذا لم يصح حصول العلم من الوجهين فكيف يصح أن يجعل شرطًا، مع أن كونه شرطًا يبطل كونه معجزًا، وقد سلم هذا أنه معجز، في الأصل.

[في أن ظهور القرآن عند ادعاء النبوّة دلالة عليها]

فإن قال: إنه يعلم باضطرار ظهوره عليه، وأنه لم يظهر على غيره، كما يعلم باضطرار إثبات المخبر عنه، ونفيه، بوجود الأخبار، وانتفائها، وكما يعلم أن شعر الشعراء لم يظهر إلا منهم، وهذه الطريقة معروفة في الاضطرار، فكيف يصح إنكاركم لها، وطعنكم فيما جعلناه شرطًا، في كون القرآن معجزًا.

قيل له: إن الذي يجوز أن يعلم باضطرار، أن القرآن ظهر عند ادعائه، وأنه لم يكن ظاهرًا، على مَن ينقل خبره إليه، من جهة العادة، بهذا القدر، هو الذي يصح أن يعلم؛ وبهذا القول لا يحصل ما ادّعيتم من العلم، لأنه لا يجوز مع ذلك أن يكون ظهر على بعض مَن لا يعرف أخباره، ولا يجب انتهاء أحواله إلينا، من الناس، أو من الجن والملائكة، لأن مَن يثبت بالسمع من القادرين قد يجوّز العاقل بعقله نبوّتهم ووجودهم؛ وإذا جوّز ذلك فلا بد من أن يجوّز في القرآن أن يكون ظاهرًا عليهم، أو منهم، على ما قدّمناه؛ ومع تجويز ذلك لا يجوز أن يحصل العلم، الذي ادّعيت أنه شرط في صحة الاستدلال بالمعجز؛ لأنك قلت: إن الشرط في ذلك أن يعلم أنه ما ظهر إلا منه أو عليه؛ وقد بيّنّا أن مع تجويزه ذلك، في واحد من القادرين لا يصح ثبوت هذا العلم؛ وبيّنّا أنه لا بد من أن يكون مجوّزًا لذلك، وشاكًّا فيه، فلا بد لمن تعلّق بهذه الشبهة أن ينفي كونه معجزًا أصلًا. من حيث يتعذّر وجود ما جعله شرطًا، أو يرجع إلى جوابنا، وهو: أن المعتبر في كونه دالًّا على النبوّة أن يعلم أنه ظهر عند ادّعائه النبوّة، على وجه فارق ما يظهر على طريقة العادة؛ لأنه يعلم عند ذلك أنه حادث من الحكيم، أو حدوثه يتعلّق باختيار الحكيم، فيقع موقع التصديق، على الحد الذي ذكرناه، ويمكن عند الاستدلال؛ فأما العلم بأن شعر امرىء القيس أو غيره، لم يظهر إلا منه فمخالف لما سأل عنه؛ لأنّا نعلم أن شعر

الشعراء من قبلهم، كما نعلم الفعل المحكم من قبل الفاعل؛ ونعلم أنه يدلّ على كونه عالمًا، ونعلم بتصرفه في أمثاله أنه لم يفعله على حد الاحتذاء ونعلم أن ذلك لم يظهر على غيره، لأن العادة لا تتفق في ظهور الكثير من ذلك، على حد واحد من شاعرين، وذلك لا يتأتى في القرآن، لأنه ليس من فعل مَن يدّعي النبوّة، والشبهة التي ذكرناها قائمة، وإنما يصح أن تزال هذه الشبهة بما أورده السائل، متى كانت مخصوصة بأن يقول قائل: جوّزوا أنه، عليه السلام، أخذ القرآن من فلان، أو من قوم نعلم سيرهم وأخبارهم؛ فقد يصح أن يدفع ذلك، بما ذكره السائل؛ فأما إذا كان الكلام على الجملة فلا بد في دفعه مما ذكرناه.

[في بيان العلم الضروري الذي يعرف به المُكَلَّف حقيقة النبوّات والمعجزات]

فإن قال قائل: فلو كان القرآن من قبله، صلّى الله عليه، وكان وجه الإعجاز هو: علمه بكيفيته، أليس قد يصح أن يعلم ما جعلناه شرطًا، فهلّا قلتم بصحة ذلك، وإن كان من قبل غيره.

قيل له: إذا كان من قبله، صلّى الله عليه وسلّم، حلّ محل الشعر الذي ذكرناه فقد يصح أن نعلمه حادثًا من جهته، بمثل ما قدّمنا ذكره، فأما إذا كان الأمر في كونه معجزًا، على الوجه الآخر، وهو محتمل لكلا الوجهين، فهذا العلم متعذّر.

فإن قال: أفلستم قد جعلتم هذا العلم شرطًا، من حيث قلتم: إنه تعالىٰ، إذا لم يجز أن يمكن من الاستفساد، فلا بد من أن يعلم أن ذلك لم يظهر على غيره، فقد عدتم إلى أن هذا العلم شرط، في الاستدلال.

قيل له: إنّا لا نجعل ذلك شرطًا، لكنّا نجعله دافعًا للشبه، ومزيلًا لها، إذا وردت على المكلف، كما قلنا: إن إحياء الموتى يصح الاستدلال به على النبوّة، ولم نجعل شرط الاستدلال به العلم باستحالة الانتقال على الأعراض، وإن كان متى خطر بباله، وصارت شبهة يمكنه إزالة ذلك، بأن يعلم بالدليل الظاهر، أن الانتقال لا يجوز عليها، فكذلك القول فيما قدّمناه.

وبعد... فلو جعلنا ذلك شرطًا لكنّا قد جعلنا الشرط ما يصح وجوده للمكلف عند النظر في النبوّات، لأنه قد علم أن القديم تعالىٰ حكيم، وأنه يرسل الرسول للمصالح، وأنه لا بد من أن يفرّق بين النبيّ والمتنبي، ويمنع مما يؤدّي إلى أن لا فرق بينهما، فيعلم عند ذلك أن القرآن لا يظهر على مَن أخذه من غيره، وجعله دلالة نبوّته، مع كونه كذابًا؛ وليس كذلك ما جعلته شرطًا، لأنك أحلت على علم، لا طريق لك إلى ثبوته، من الوجه الذي ادّعيته، فسلم ما قلناه، وبطل ما ادّعيته؛ على أنه لا بد من القول بما ذكرناه، وإن لم نقل: إن ظهور القرآن، على مَن هذا حاله يوجب التباس النبيّ بالمتنبي؛ وذلك لأنه كما يجب أن نمنع من إظهاره تعالىٰ المعجزات، على الصالحين لما فيه من المفسدة، على ما بيّنّاه من قبل، فيجب أن نمنع من أن يمكن أحدًا، من ادعاء معجزة لنفسه، على وجه يلتبس حاله بحال مَن يظهر نفس المعجز عليه؛ لأن هذا أدخل في المفسدة، والتنفير، فلو ثبت أنه لا يؤدّي إلى أن يشتبه النبيّ بالمتنبي لوجب المنع من ذلك، من هذا الوجه أيضًا، فكان القول يتم فيه على كل حال، ولو صح ما ادّعوه أيضًا من الشرط لكان الذي ذكرناه مما يمكن أن يعلم، فكيف يجوز أن نقول ذلك، وحاله ما ذكرناه في دفع سؤال السائل، ونعتمد على ما ذكره من العلم، الذي لا طريق لثبوته.

فإن قال: ألستم قد دفعتم قول المجبرة لما اعترضوا على دليل إثبات المحدث في الشاهد، بأن قالوا: جوّزوا وقوعه بحسب قصده، بأن يفعله فاعل فيه، على هذا الحد، فقلتم: إن ذلك يقتضي إضافته إلى ذلك الفاعل، على حد يوجب أنه فعل لنا، ولم تدفعوا ذلك بأن تقولوا: إن ذلك يؤدّي إلى لبس الأدلّة؟ فكيف يصح أن تدفعوا سؤال هذا السائل، في اختصاص النبيّ بالقرآن، بما ذكرتموه من أنه يؤدّي إلى اللبس والشبه!

قيل له: إن في شيوخنا مَن أجاب عن ذلك بأن قال: إنه تعالىٰ إذا كان حكيمًا لم يجز أن يفعل ما يؤدّي إلى فساد الأدلّة، فلو أحدث المقصود بحسب القصد، على طريقة واحدة، لأدّى إلى ذلك؛ وبهذا دفع السؤال. وإنما عوّلنا نحن ما ذكرته من الجواب، لا لأن الكلام، في إضافة المحدث إلينا بتقدم العلم

به تعالىٰ، فضلًا عن العلم بأنه حكيم، لا يفسد الأدلّة؛ وليس كذلك الكلام في المعجزات؛ لأن الاستدلال بها يتأخر عن معرفته تعالىٰ، بعدله، وتوحيده، فيصح الاعتماد فيما سألوا عنه، على هذه الطريقة.

[في بيان السياق الذي يكون القرآن فيه دلالة ومعجزة]

وبعد... فإن سلم في القرآن أنه معجز لا يمكنه إلا أن يتمسك بما قلناه؛ لأنه إذا ظهر على مَن هو معجز له فهذه المسألة قائمة بأن يقال: جوّزوا أن يكون قد أخده من غيره، أو حمله غيره إليه، فتمكن من حكايته وإظهاره، فإذا كان ذلك لا يطعن في دلالته على نبوّته، لما فيه من انتقاض العادة، عند دعواه، على وجه يفارق ما لا تنتفض بمثله العادة؛ فكذلك القول فيما سأل عنه؛ وقد بيّنّا أنه لا فرق بين أن يحدثه تعالىٰ، عند ادّعائه للنبوّة، وبين أن يكون حادثًا من قبل، فيخصه به بأن يأمر الملك بإنزاله إليه، لأن في الوجهين جميعًا لا يتميز ما يظهر للمستدلّ حادثًا، مما يظهر له، وقد تقدم حدوثه؛ وإنما كان كذلك، لأن الحكاية فيه مثل المحكي بعينه، وليس هو مما يبقى بل يتجدد حالًا بعد حال، على طريق الحكاية ولهذه الجملة نقول: إن في إيرادنا القرآن الآن على مَن يخالف نبوّة محمد، صلّى الله عليه، إقامة للحجة عليه، حتى يكون بمنزلة إيراده، صلّى الله عليه، وبمنزلة الحادث أولًا؛ لأن حال الجميع سواء؛ في أن بعضه لا يتميز من بعض؛ حتى لو كان مما يصح أن يبقى لكان الباقي هو الأول بعينه، وما هذه حاله لا يصح في اختصاص مدّعي النبوّة به إلا ما قدّمناه؛ وإذا لم يصح فيه إلا هذا الحد من الاختصاص فواجب أن يكون بمنزلة إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وإن كان اختصاص هذين لا يكون إلا بالحدوث، واختصاص القرآن قد يكون بالحدوث ابتداء، وعلى سبيل النقل والحكاية؛ لأنّا قد بيّنّا: أن الحال فيه، وإن افترقت، فكأنها حال واحدة، في أن وجه الاختصاص لا يتميّز، ولا يصح في سواه؛ وإذا كانت العادة لم تجر بأن يحدث ذلك ابتداء من الله تعالىٰ، ولا جرت العادة بأن ينقل ذلك، إلى المدعي للنبوّة، على الحدّ الذي نقل إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فقد صار الاختصاص بالنقل، كالاختصاص بالحدوث، وإن كان في أحد الوجهين لا بد

من أن يكون تعالىٰ أحدثه تصديقًا، وفي الوجه الآخر أحدثه للتصديق في المستقبل، وقصد التصديق بالنقل إليه، وإن كان ذلك النقل قد يختلف؛ فقد يكون من فعله تعالىٰ، وقد يكون واقعًا من الملك بأمره؛ والتخلية والأمر في هذا الباب يقومان مقام تولي الفعل؛ لأن العادة لم تجر بالجميع، على حدّ واحد؛ ولو أن مدّعي النبوّة جعل دلالة نبوّته أن يأمر بعض القادرين بأن ينقل الجبال، فوقع ذلك لكان بمنزلة أن ينقل هو الجبال، أو ينقل الله تعالىٰ عند ادّعائه ذلك، لأن الجميع قد اشترك في أنه نقض عادة؛ لأنه لم تجر العادة أن يتمكن أحدنا من نقل ذلك بغيره، كما لم تجر العادة بأن يتولى نقله بنفسه، أو يحصل مراده من ذلك بمسألته تعالىٰ وفعله، فأي واحد من ذلك حصل فقد قام مقام الآخر، فلو كان نقل الملك القرآن، إلى النبيّ، عليه السلام، يطعن في كونه معجزًا، من حيث يجوز في الملك أن يكون نقله استفسادًا، أو من حيث لم يكن ذلك من قبله تعالىٰ، لوجب إذا حصل عند ادّعائه نقل الجبال الراسيات، أن يجوز مثل ذلك فيه، فإذا وجب وقع ذلك بأن يقال: إن طاعة الملك له كفعله، وفعل الله عزّ وجلّ عند دعائه، في أن الكل نقض عادة، فلم تختلف دلالته؛ فكذلك القول فيما ذكرناه، من حال القرآن، وهذه الجملة تبطل قول مَن يسأل فيقول: لو أن هذا القرآن حفظه عن الرسول بعضهم، ونقله إلى موضع شاسع، في هذا الوقت، أو في زمانه عليه السلام، قبل انتشار الدعوة؛ وادّعى النبوّة وجعله دلالة، ما الذي كان يجب على سامعه؟ فإن قلتم: التصديق، فقد أوجبتم تصديق الكذاب، وإن قلتم: التكذيب، وحاله كحال الرسول فقد قدحتم في دلالة القرآن على نبوّته؛ وإن أوجبتم التوقف فكمثل. وذلك لأن الذي قدّمناه قد أبطل ذلك؛ لأنّا قد بيّنّا أن الذي سأل عنه، إن صح بأن لا تكون الدعوة قد ظهرت، والقرآن قد انتشر، فإنه تعالىٰ يمنع من ذلك، لما فيه من المفسدة، من أحد الوجهين، اللذين قد بيّنّاهما؛ لأنه إنما لا يتميّز الصادق من الكاذب، أو يقتضي ظهور المعجز على يد الكذاب، على وجه يقتضي التنفير؛ فإذا كان ظهوره على الصالحين لا يجوز، على ما قدّمناه، فبأن لا يجوز على هذا الحدّ أولى.

[في بيان ماهيّة[١] المعجز وصفاته وحالاته]

ولهذه الجملة نقول: إن المعجز الذي يدلّ على نبوّة نبيّ، لا يجوز أن يظهر عند كذب أحد؛ وإن جاز أن يظهر على يد غيره، من دون أن يكون مدّعيًا للنبوّة؛ وهذا كما ظهرت المعجزات الدالّة على نبوّة زكريا، عند امتحان مريم عليها السلام بما امتحنت به لأنها لما لم تدّع النبوّة، لم يؤدّ ظهوره متعلقًا بها إلى فساد؛ لأن الناظر يعلم أنه إنما ظهر على زكريا، من حيث كان هو المدّعي للنبوّة؛ وكذلك القول في إظلال الغمامة على رسولنا، صلّى الله عليه وسلّم، لأن ذلك، وإن تعلّق به فهو معجز لغيره، ممن وقعت منه الدعوى؛ ولذلك قلنا: إن حدوث المعجز حالًا بعد حال، لا يجوز، لأن فيه ضربًا من الفساد، وإن كان الدعوة في النبوّة لا تقارنه. وقلنا: إن الباقي يخالف الحادث في هذا الباب؛ لأن الباقي إذا كان حاله، وهو باقٍ، في باب الدلالة، كحاله وهو حادث، فيجب أن يرتب على ما ذكرناه؛ فإن كان يتمكن بعضهم من أن يدّعي به النبوّة، وكان مدّعي النبوّة كاذبًا، على وجه يلتبس، وقع المنع منه، من الحكيم، وإن لم يكن الأمر كذلك فلا وجه يوجب المنع منه، بل انتشاره يجب وظهوره، لأنه أقوى في الدلالة على النبوّات، إذا كان هذا حاله.

واعلم أن جميع ما ذكرناه لا يطعن فيما ادّعاه السائل أوّلًا، من أن المستدلّ إذا علم أن القرآن لم يظهر إلا عليه فاستدلال به صحيح؛ لأن الذي ذكره من العلم متى ثبت فالأمر على ما قاله؛ وإنما خالفناه في أن هذا العلم ليس بشرط في صحة الاستدلال، على ما زعم من حيث بيّنّا أن الاستدلال قد يصح من دون هذا العلم، على الوجوه التي ذكرناها؛ بل قد ثبت وصح، على ما بيّنّاه، أن العلم الذي ادّعاه لا يصح أن يحصل في القرآن وما شاكله، من جهة الاضطرار، ولا من جهة الاستدلال، وفصلنا بين ذلك وبين العلم بأن

---

(١) الماهية: اسم ذي الأبعاد الثلاثة. اسم ذي الجهات. اسم محتمل النهايات. (التوحيد للماتريدي ص ٣٨). هي مشتقة عن «ما هو»، وهو ما به يُجاب عن السؤال بما هو. (كشف المراد ص ٥٨؛ شرح المقاصد ١/٩٦؛ شرح تجريد الاعتقاد ص ٧٥). هي مائية؛ أي ما هو في ذاته وحقيقته. (شرح العبارات المصطلحة ص ٢٣٧).

الشاعر يختصّ بشعره، والمصنّف يختصّ بتصنيفه؛ وبيّنّا المفارقة بين الأمرين، في وجوه، وإن اتفقا في وجوه؛ وبيّنّا أن العلم الضروري في ذلك إنما يصح أن يحصل، بأن زيدًا هو المختصّ بالشيء، دون أشكاله، ممن يجب أن نقف على أخبارهم، دون أن لا يجب ذلك فيه. يبيّن ذلك: أنّا نعلم في إحياء الموتى أنه ناقض لعادة مَن تعرف عاداتهم، دون مَن لا يعرف ذلك من حالهم، فإذا كان في نقض العادة لا بد من اشتراط هذا الشرط، للعلّة التي ذكرناها، فكذلك القول في العلم بوجه الاختصاص، أنه لا بد فيه من هذه الشريطة؛ فلذلك قلنا: إن تجويزنا، أن يحيي الله تعالىٰ الموتى، يجب أن لا يصح أن نعلمه، لا يقدح في دلالته على النبوّات؛ فلو أن مدّعي النبوّة جعل دلالة نبوّته إحياء ميت، بنقض العادة الظاهرة به لكان لا يقدح في صحة تجويزنا أن يحيي الله تعالىٰ مثل ذلك الميت، في البحار، وفي تخوم الأرضين، بحيث لا يظهر لأحد، وكان لا يجوز أن يقال: إن العلم بذلك لا يظهر على أحد، شرط في صحة الدلالة؛ لأن هذا العلم لا يجوز أن يحصل إلّا ممن يعرف عادته على الحدّ الذي ذكرناه.

واعلم أن شيخنا «أبا هاشم» رحمه الله يقول، على ما ذكرناه، ونذكر في كثير من المواضع، وربما ذكر في دفع سؤال السائل: هلّا جوّزتم أنه، صلّى الله عليه، أخذ القرآن من غيره، وادّعى النبوّة كاذبًا، إن ذلك لا يجوز، لأن العلم قد حصل لنا بأنه قد اختصّ بذلك، وعليه ظهر دون غيره؛ وهذا إنما يدفع هذا السؤال، متى أراد السائل، أنه أخذ ذلك ممن يعرف خبره، ويصح أن تعرف عادته، فأما إذا كانت المسألة على غير هذه الجهة فإنما يصح دفعه بالوجه الآخر، الذي بيّنّا أنه قد يعوّل عليه، لكن الناظر في كلامه، إذا وجد كلا الجوابين يظنّ أنهما جميعًا صحيحان، في الموضع الواحد؛ وليس الأمر كذلك، والمعوّل في دفع هذه الأسئلة على ما بيّنّاه، ولخصناه، فقد بلغنا فيه، بحمد الله، ومنه، البغية، وتقصينا فيه الأجوبة والأسئلة، وذكرنا ما نعوّل عليه من العمده؛ ودعانا إلى تقصّي ذلك اشتباه الكلام فيه في الكتب وأن شيخنا «أبا عبد الله»(١)، رحمه الله، أورد فيه مسألة سلك فيها الطريقة، التي قد أوضحنا

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، =

القول فيها، ولأن ذلك من أشكل ما يسأل عنه في هذا الباب، مما لم ينته إليه من خالفنا في النبوّات، وبالله التوفيق.

فصل في الوجه الذي يصحّ عليه اختصاص بعض القادرين بالكلام الفصيح دون غيره

[في بيان أنواع الفعل المحكم وصفاته]

اعلم أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة التي لا تصحّ إلا من العالم بكيفيتها، فلا يصح وقوعه من كل قادر؛ وإنما يتأتى ذلك من القادر، إذا كان عالمًا بكيفيتها، ولذلك يصحّ من العالم بالعربية أن يتكلم بها، ولا يتأتى منه أن يعبّر عن ذلك المعنى بالفارسية؛ فإن كان يعلم المواضعة الفارسية أمكنه أن يعبر بها عن ذلك المعنى، وتعذّر ذلك منه بالعربية. وقد بيّنّا من قبل أن الفعل المحكم على ضربين:

أحدهما: يصير محكمًا بالمواضعة والاختبار.

والثاني: يصير كذلك بأن يرجع إليه، لا يتغير بالمواضعات؛ ولذلك يدلّ خلق الأحياء على أن فاعله عالم بكيفية ما يصح كون الحيّ حيًّا عليه، من التركيب، الذي معه يكون حيًّا، ومن وجود الحياة ووجود ما تحتاج إليه، على قدر مخصوص؛ وليس ذلك لأمر يتعلّق بالمواضعة لأنه لا يصح فيه خلافه؛ فأما الذي يتعلق بالمواضعة فقد كان يصح فيه أن تقع المواضعة فيه على غير الطريقة التي وقعت عليها، لكن المواضعة إذا استقرّت فيه على طريقة صار بمنزلة ما لا يصح إلا كذلك، فيمن يسلك ذلك الطريق؛ وهذا بيّن في الكلام والكتابة، وسائر الصناعات، وإن كانت مختلفة في أحوالها،

= وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلاً، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِدَ في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

وأحكامها؛ ومنها ما يدخل في طريقة المواضعة، ومنها ما لا يدخل، ومنها ما يقدر تقدير ما وقعت عليه المواضعة، وليس هذا موضع تفصيله؛ لأن ذكر الجملة فيه يكفي.

[في بيان أن الأفعال تتفاضل بالقدرة والعلم]

واعلم أن ما وقعت عليه المواضعة، من كلام وغيره ففاعله، قد تأتي به على جهة الحكاية والاحتذاء، فلا يحتاج إلا إلى العلم بكيفية المواضعة، فعند ذلك يمكنه الاحتذاء، والحكاية، إذا أراد أن يعبر عن المراد، ويحكي عبارة الغير عن المراد؛ وقد يفعله الفاعل على وجه يتصرف معه فيما تقدّمت فيه المواضعة، فيحتاج إلى أمر زائد على العلم بكيفية المواضعة؛ فالوجه الأوّل يقلّ فيه التفاضل، والوجه الثاني هو الذي يظهر فيه فضل الفاضل، لكنا نعلم أن فضله في ذلك لا يعدو ما تتناوله القدرة والعلم؛ لأنه إنما يفعل ما يقدر عليه، في جنسه، ويتصرف في ذلك بحسب علمه، ويريده على الوجه الذي يصح أن يتصرف عليه فيه؛ فلا مدخل في هذا الباب إلا لهذه الوجوه؛ فمن حق القدرة أن تكون أصلًا، وأوّلًا، ومن حق العلوم أن تكون ثانية، ومن حكم الإرادات والآلات، وما شاكلهما، أن تكون ثالثة، فالتفاضل في باب القدرة إنما يكون في الزيادة والنقصان، لا فيما يصح من الأجناس؛ فأما التفاصل في باب الآلات فإنه يقلّ، وإن كان قد يحصل؛ ولا حاجة بنا إلى الكلام في هذين الوجهين، وإنما يجب ذكر العلوم التي هي العمدة، فيما له يقع التفاضل، فيما يصح من الكلام، ويقع معه تميز قادر من قادر، على وجه يظهر موقع الفضل فيه؛ وهذا معلوم في الجملة، قبل النظر في التفصيل؛ فلو لم يعرف التفصيل لم يؤثر في ذلك؛ لأن كل أحد يعلم أن مع وقوع الاشتراك في المعرفة باللغة، قد يتأتى من أحدهما الشعر والخطب، ولا تتأتى من الآخر؛ ومَن يتأتى ذلك منه فقد تختلف حاله، فيصح من واحد ما لا يصح مثله من الآخر، ويتفاضلون فيه؛ وهذه طريقة مشهورة، فلا يمتنع إذا كانت الحال هذه، أن يصير المفضل فيه نهايات فيجري الله تعالىٰ العادة بنهاية منه مخصوصة، دون ما زاد عليها، فإذا اتفق من المدّعي للنبوّة ما يزيد على تلك النهاية بمرتبة أو مراتب يصير ذلك بمنزلة إحياء الموتى في الدلالة، كما

أن القدرة في الزيادة والنقصان لما كان لها نهاية لم يمتنع أن يجري تعالىٰ العادة فيما يختصّ به القادرون بنهاية مخصوصة؛ في القدرة؛ فإذا جعل المدّعي للنبوّة دلالته ما زاد على تلك النهاية؛ بمرتبة أو مراتب صح أن تكون دلالة على النبوّة.

[في بيان أن الكلام يصح التفاضل فيه والزيادة]

فإن قيل: إن القدرة لا نهاية لها في المقدور؛ فصح فيها ما ذكرتم؛ وليس كذلك حال العلم؛ لأنه يبلغ حدًّا ما؛ فمن أين أن هناك نهاية تزيد على العادة؟!

قيل له: إن الواقع هو الذي يقع التفاضل فيه؛ دون ما يصح دخوله تحت الوقوع، والقدرة وإن كان في مقدور القديم تعالىٰ منها ما لا نهاية لعدده؛ فالواقع الذي يقع التفاضل فيه لا بد من أن يكون له نهايات، فإذا صح ذلك يمتنع في العلم أن يكون بمنزلة سواء.

قيل: إن في المقدور منه ما لا غاية له؛ أو أنه لا بد من أن ينتهي إلى غاية؛ فأما قول السائل: إن الذي جرت العادة به هو نهاية الممكن فيه؛ فمحال لما سنبيّنه في القرآن، وأنه قد اختصّ بما لم تجر العادة بمثله؛ على أن القطع على ذلك إذا لم يمكن، لأن موضوع الكلام صح فيه التفاضل؛ فمن أين أنه لا مرتبة أزيد مما جرت العادة بمثله؟! وإذا كان لا بد من تجويز ذلك فهو موقوف على ما يوجد من ذلك؛ ولا فرق بين تجويز مراتب إلى حدّ معلوم متناهٍ؛ وبين تجويز ذلك لا إلى حدّ في أن بالوجهين جميعًا يصح أن يعلم التفاضل في ذلك الباب؛ ويجوز معنى التحدّي فيه؛ ولذلك لم نفصل بين أن يجعل تعالىٰ المعجز الذي يدلّ على نبوّة الرسول فعله الخارج عن العادة، وإن لم يكن لمراتب مقدوراته نهاية؛ وبين أن يجعله فعلًا للرسول، بأن يقدر عليه بقدرة زائدة خارجة عن العادة؛ وإن كان لذلك نهاية.

[في بيان عدم وجوب كون القرآن هو المُنتهى في البلاغة والفصاحة]

فإن قال: فيجب على هذا الموضوع أن لا تقطعوا في القرآن، أنه قد بلغ، في قدر ما اختصّ به من الفصاحة والبلاغة أعلى المراتب؛ وتجوّزوا أن

في المقدور ما هو أعلى منه في ذلك؛ ثم كذلك أبدًا حتى ينتهي إلى مرتبة معينة لا مزيد عليها.

قيل له: إن هذا الكلام مما لا يتعلّق بإعجاز القرآن، لأن ذلك يتم فيه مع التوقف فيما سألت عنه؛ لأنه إن بلغ أعلى المراتب فهو معجز لا محالة، وإن كان في المقدور ما يفضل عليه، في وجه الفصاحة فكمثل؛ وسواء قلنا: إن على ذلك دليلًا، أو ليس عليه، في أن الحال لا تتغير؛ وإن كان الأقرب أنه لا دليل على ذلك في جملته؛ وإن كان لا يمتنع في بعض معين، أن يعلم أهل الفصاحة أنه قد بلغ النهاية، إذا تأملوه، لأن العلم بذلك، وإن كان ضروريًّا في الأصل، فالعلم بأنه قد بلغ النهاية يحتاج فيه إلى تأمل واختبار، حتى تعرف كيفية وقوع ذلك الكلام المتضمن لذلك المعنى، ووجوه وقوعه، وأنه لا منزلة له أعلى من هذه المنزلة، فيعلم أنه قد بلغ النهاية؛ فأما إن لم يصح أن يعلم بهذه الطريقة، فلا دليل على ما ذكرناه، في جملة ولا تفصيل؛ كما لا دليل عند أهل البصر بالجواهر، على أن بعض الجواهر قد بلغ في أوصافه النهاية، حتى لا يجوز أن تقع عليه زيادة؛ وإذا لم يمتنع في كل حظ يذكر، أن تقع عليه زيادة في الحسن، فكذلك لا يمتنع مثله في الكلام؛ وإذا لم يقف أهل البصر بالشعر والخطب، على حدّ لا مزيد عليه، فغير ممتنع في الكلام ذلك. وقد بيّنّا: أنه على كل حال لا يقدح فيما نريده، من تثبيت إعجاز القرآن؛ وليس لأحد أن يقول: إنه تعالىٰ لا بد من أن يفعل ما هو الغاية في بابه، إذا كان القصد نقض العادة، لدلالة النبوّة؛ وأن ذلك يوجب أن القرآن قد بلغ نهاية الرتبة في الفصاحة؛ وذلك لأن القضية التي ذكرها غير واجبة فيما يفعله تعالىٰ، وإلا فقد كان يجب أن يفعل من المعجزات، في القدر والكثرة ما يكون أبلغ مما فعله؛ ومتى قيل: إن ذلك لا يجب لأن وجه الإعجاز لا يتغير، قيل مثله في القرآن؛ وإنما يقول شيوخنا: إنه تعالىٰ لا يجوز أن يفعل الفعل، الذي يقع على وجهين في الحكمة، ويريد بفعله أحدهما، لأنه تحصل فيه [٠٠٠٠٠٠][١] في القبح، ويجعلون الواقع على وجهين، وإن كان فعلًا واحدًا، بمنزلة فعلين؛ كما نقوله في باب «الإباحة»

(١) هنا كلمة غير واضحة في الأصل.

وغيرها؛ وليس كذلك حال القرآن؛ لأنه لا يقع على وجه واحد؛ فلا يمتنع أن لا يفعله تعالىٰ؛ على أعلى مراتبه.

[في بيان معرفة أهل العلم للفعل الناقض للعادات]

فإن قال: فإن كان لا دليل على أن القرآن قد بلغ في الفصاحة نهاية ما يمكن من الرتب في ذلك، فيجب مثله، فيما جرت العادة به، من كلام الفصحاء، وإذا لم تعلم نهاية ما يمكنهم، على هذا القول، فمن أين أن القرآن قد تجاوز الحدّ، الذي جرت العادة بمثله؟

قيل له: إنما أنكرنا أن نعلم نهاية الرتبة، فيما لم تجر العادة به؛ وليس يجب إذا لم يعرف ذلك لفقد الدليل، أو لفقد طريقة العلم الضروري فيه، أن يجب مثله في المعتاد؛ لأن المعتاد فيه طريقة يعرفها أهل البصر، فيعلمون عنده القدر المعتاد، الذي إذا زاد عليه غيره من الرتب كان خارجًا عن العادة، كما يعرف أهل البصر بالجواهر المعتاد من ذلك؛ وكما يعرف أهل البصر بالخط والكتابة، وسائر الصناعات قدر المعتاد من ذلك، ويفصلون بينه وبين الخارج عن العادة؛ ويفصلون أيضًا بين ما يقارب العادة، لأن الفرق فيه يسير، وبين ما يبعد منها بحصول تفرقة قوية فيه؛ وهذه الطريقة لا يجهلها مَن يعرف العادات، فيما يصح، ولا يصح، وفي الأمور الواقعة من قبله تعالىٰ؛ فلا وجه للكلام فيه.

فصل في بيان الفصاحة التي فيها يفضُل بعض الكلام على بعض

[في بيان أن الفصاحة هي جزالة اللفظ وحُسْن المعنى
ومقالة أبي هاشم الجبائي في المسألة]

قال شيخنا: «أبو هاشم»: إنما يكون الكلام فصيحًا لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين؛ لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحًا؛ فإذن يجب أن يجون جامعًا لهذين الأمرين؛ وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة؛ وقد يكون النظم واحدًا،

وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبيّن في كل نظم وكل طريقة؛ وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء: يسبق إليه، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومَن يفضل عليه بفضله في ذلك النظم.

فإن قيل: أليس الفصيح المقدم قد يكون مفحمًا، لا يمكنه الشعر، كما يمكن من هو دونه؟ فهلّا ظهرت المزية بطريقة النظم؟

قيل له: إن المزية لا تعتبر بالإمكان والتعذّر، لأنها إنما تصح في المشتركين في الإمكان، إذا صح من أحدهما أن يفضل الآخر فيه؛ فأما مع التعذّر فذلك محال؛ ويصير مع ذلك التعذّر بمنزلة مَن لا يمكنه الكلام الفصيح؛ لأنه لا يقال: إنه أفصح ممّن يتعذّر ذلك عليه؛ على أن العادة لم تجر بأن يختصّ واحد ينظم دون غيره، فصارت الطرق التي عليها يقع نظم الكلام الفصيح معتادة؛ كما أن قدر الفصاحة معتاد، فلا بد من مزية فيهما؛ ولذلك لا يصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة، التي هي جزالة اللفظ، وحسن المعنى؛ ومتى قال القائل: إني وإن اعتبرت طريقة النظم، فلا بد من اعتبار المزية في الفصاحة، فقد عاد إلى ما أردناه؛ لأنه إذا وجب اعتبار ذلك، فمتى حصل مثل تلك المزية في أي نظم كان، فقد صحت المباينة.

فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام

[في بيان الوجوه التي يمتاز بها الكلام الفصيح عن غيره]

اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام؛ وإنما تظهر في الكلام بالضم، على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضمّ من أن يكون لكل كلمة صفة؛ وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع؛ وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها؛ ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة؛ ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها

إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة؛ وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها؛ فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها.

فإن قال: فقد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى؛ فهلّا اعتبرتموه؟

قيل له: إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها؛ ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق؛ وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه، في الفصاحة أدون؛ فهو مما لا بد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره؛ على أنّا نعلم: أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ، التي يعبّر بها عنها، على ما ذكرناه؛ فإذا صحّت هذه الجملة فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختصّ الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك، أو ببعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى، تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره؛ وكذلك فيها، إذا تغيّرت حركاتها؛ وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلًا فيما ذكرناه، من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير، فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ذكرناه؛ وعلى هذا الوجه يصح أن يتساوى حال لغتين في العبارة الواحدة، وتختلف كيفية استعمالها فيهما، لما ذكرناه؛ وهذا يبيّن أن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ، وأن المعتبر فيه ما ذكرناه، من الوجوه؛ فأما حسن النغم، وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنًا، على السمع، لا أنه يوجد فضلًا في الفصاحة؛ لأن الذي تتبين به المزية في ذلك يحصل فيه، وفي حكايته على سواء، ويحصل في المكتوب منه على حسب حصوله في المسموع؛ ولا فصل فيما ذكرناه، بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة، لأنه كالاستدلال في الغة، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة؛ ولأنه

مواضعة تختصّ، فلا تفارق المواضعة العامة، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد، وإن كان لا بد للحقيقة من مزية، في موقعه، وإفادة المراد؛ كما لا بد من مزية للخصوص على العموم، في هذا الباب؛ وكذلك فلا معتبر بقصر الكلام وطوله، وبسطه وإيجازه، لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة، في بعض المواضع من صاحبه.

[في بيان أن مزية الفصاحة لا ترتبط بأصل المواضعة]

فإن قال: إذا كانت لغة العرب عندكم حاصلة بالمواضعة والاختيار، فهلا جاز منهم، أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة، في الرتبة؟

قيل لهم: إنهم إذا لم يفعلوا ذلك، ووقعت مواضعتهم على هذا الحد فيجب أن لا يمتنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره، سواء قلنا: إنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة، أو كان لا يصح؟ وسواء قلنا: إن اللغة توقيف أو مواضعة؛ فإن كل ذلك لا يقدح فيما ذكرناه؛ على أن هذا السائل ظنّ أن المزية في الفصاحة، إنما تكون بأصل المواضعة، وليس الأمر كذلك؛ لأن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية، لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة؛ كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها؛ وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة، لكن بالوجوه التي ذكرناها؛ وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة، أنها تتفاضل بمواقع الغزل، وكيفية تأليفه؛ وإن كان غزل الجميع لا يتغير؛ كما نعلمه من حال الديباج المنقوش، وغير ذلك؛ وهذا الكلام يسقط قول مَن يقول: إذا كانت اللغة ثابتة بالمواضعة فجوّزوا أن تقع المواضعة، من قوم على ما يزيد عليها في الفصاحة حتى يعرف المقدار، أو يماثله؛ وإذا صح ذلك فمن أين أنه معجز؟؛ لأنّا قد بيّنّا، أنه لا معتبر بتغير المواضعات، وإنما المعتبر بمواقع الكلام، وكيفية إيراده.

[في بيان إعجاز القرآن ومزيته ودلالته]

واعلم أن حاجة العقلاء لما دعت إلى الإنباء عمّا في النفس، لما فيه من النفع، ودفع الضرر؛ وعلموا أن ذلك وإن صح بالمواضعة، على

الحركات وغيرها فلن يتسع ذلك اتساع الكلام، اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنه أشد اتساعًا من كل ما تصحّ فيها المواضعة؛ وليس يمتنع أن يعرفوا ذلك إلهامًا، أو بالتأمل، والاختبار؛ وللاجتماع في ذلك من التأثير ما ليس للانفراد؛ لأن جميعهم إذا تعاونوا على المراد قلّ فيه اللبس، وظهر فيه الغرض، كما نعلم من حال الجماعة إذا تشاورت في الأمور التي من حقّها أن تتجلّى وتظهر لأن ذلك يقتضي وقوع الإصابة، فاقتضى ذلك الاتساع في اللغة؛ ثم بحسب العناية يزداد الاتساع فيه؛ فليس من جعل لغته التي اختصّ بها وكدّه، وبغيته، واشتدّ بها اهتمامه، وقصر عليها محاسنه وفضائله، بمنزلة مَن لم يحفل بلغته، وإنما عدّها آلة في حاجته فقط، فلهذه الجملة ظهرت مزية لغة العرب؛ ولما أراد الله تعالىٰ أن يبيّن به عظم حال الرسول وشريعته؛ فإذا صحّت هذه الجملة، وكان المتعالم من حال المتكلم باللغة، أنه بمنزلة من حصلت الكلمات، التي منها يأتلف الكلام بحضرته، فيؤلّف منها المراد، فيجب أن يكون الواقع من الكلام، بحسب علم المتكلم باللغة، لأن ألفاظ اللغة إنما تصير كأنها في مشاهدته، وبحضرته بالعلم أن للقرآن هذه المرتبة في الفصاحة ليتم ما ذكرتم، بالعلم الحاصل في قلبه؛ لأنها في الحقيقة لا يصح أن تكون حاضرة موجودة؛ وصار علمه بها بمنزلة مشاهدته لها، وإدراكه لجميعها؛ فكما يصح لواحد في الجميع أن يتخيّر، فكذلك إذا علم ذلك فيجب أن يصح منه التخيير. يبيّن ذلك: أنه لا فرق فيمن يتعاطى نساجة الديباج، بين أن تكون الغزول التي يحتاج إليها حاضرة، فيتخيرها، وبين أن تكون في حكم الحاضر؛ وقد علمنا أن مع حضور الكلام قد يختلف الاختيار، في المتخير، بحسب التجربة والعادة؛ فلا بد مع العلم بالكلمات من أن تتقدم للمتكلم هذه الطريقة، في نفسه وفي غيره، ليعرف مواقع جمل الكلام، إذا تألفت فيفصل بين ما يأتلف من كلمات مخصوصة، وبين ما يأتلف من غيرها، ويعرف الطرائق في هذا الباب، ولا بد مع ذلك من محاضرة ما يعلمه، لأنه قد يجوز أن يتساوى الرجلان في المعرفة، وأحدهما أقوى محاضرة من الآخر، وإن كان الذي يقصر عن مثله في العلم، أو أزيد، لكنه يحتاج فيما نعلم إلى تثبيت وفكرة؛ فلا بد مع الوجه الذي ذكرنا من قوة المحاضرة؛ ولهذا الوجه يتفاضل العلماء بذلك، فيصح من

بعضهم، من الخطب والشعر، ما لا يصح من غيره، وإن كان في العلم ربما ماثل أو زاد، ولا بد مع كل ما ذكرناه، من تأييد وإلطاف، يرد من قبل الله تعالىٰ؛ ولذلك نجد المتكلم يروم طريقة في الفصاحة، فتقرب عليه مرة، وتبعد أخرى، وحاله في العلم لا تكاد تختلف؛ وإنما كان كذلك لأن لطائف هذه الأمور، تحصل بغالب الظن، وإن كان ظاهرها يحصل بالعلم؛ وأنت تعرف ذلك في الكتابات، لأن لطائف ما تصير به أشكال الحروف على نظام مستقيم حسن، لا يضبطها الكاتب؛ وإنما يعرف الجُمل من ذلك، وفي التفصيل يفزع إلى غالب الظن؛ لأن الله تعالىٰ لم يقرر في العقول، العلوم الضرورية بهذه اللطائف، وإنما قرر فيها العلوم بالجمل ابتداء، أو عند الممارسة؛ وأنت تتبين ذلك فيما نقول: إنه من كمال العقل في المدركات وغيرها، لأنه لا بد في تفصيلها من لبس، يخرج العاقل إلى ضرب من التأمل لأن المشاهد للسواد والأسود، وإن عرفهما فقد يحتاج في كون أحدهما غير الآخر إلى ضرب من التأمل؛ وكذلك في أن هيئة السواد للحال، لا للمحل وفي أن السواد حال لا مجاور؛ يحتاج إلى تأمل؛ وإذا صحّت هذه الطريقة في المدركات؛ التي هي الأصل في كمال العقل، فغير ممتنع ذلك فيما ينزل منزلة المدرك من الكلام، الذي يتصرّف المتكلم في إيقاعه. على الوجه الذي يريده؛ لأن الكلام وإن كان مدركًا فما معه يصح من الفصيح، أن يورد الكلام على وجه من الفصاحة هو العلم بكيفيته، من غير أن يكون ما يعلمه موجودًا؛ لأنه لو علم الموجودات منها، ولم يعرف ما ذكرناه من حالها، لم يصح منه الكلام الفصيح؛ وإذا عرف ذلك من حالها أمكنه ذلك؛ فهذا العلم الذي معه يمكن الكلام، ليس هو علم بالموجود، من الكلام؛ وإنما يجري مجرى العلم بالمدرك المنقضي، وبالعادات الجارية، بمعرفة الأفراد منها والمركب: كيف يكون؟ وعلى أي سبيل يحصل؟ فإذا ثبت ذلك لم يمتنع في تفصيله أن يكون ملتبسًا؛ فيقع على حسب الطرق، وإن كان جملة، والواضح منه يقع بحسب العلم؛ لأن لطائف الأمور لا يعرفها إلا الله تعالىٰ؛ فإذا صحّت هذه الجملة لم يمتنع أن يكون الذي بلغ من قدر معرفة أهل اللغة، في الوجوه التي ذكرناها، أن يكون كلامهم يبلغ في الفصاحة رتبة مخصوصة، وقد كان يصح أن تجري العادة بما هو أزيد منها؛ فيما يحصل من العلم بالوجوه، التي

قدّمناها؛ فأراد تعالىٰ أن لا تجري العادة إلا بالرتبة الأولى؛ لكن يصح أن يظهر المعجز بالرتبة الزائدة؛ على ما عرفناه من حال القرآن، فإنك تجد مزيته عند السماع؛ وإنما ينكر ذلك مَن لاحظ له في المعرفة، بكلام أهل اللغة، أو سبق إلى الشبه في باب النبوّات، فحسّن ذلك عنده الجهل، وقلّ لذلك تأمله؛ فأما مَن خرج عن هذه الطريقة فإنه يعرف مزية القرآن، ويزن ما بينه وبين سائر الكلام؛ وإن كان الاستدلال بحال مَن تقدم من أهل المعرفة للغة يقوم مقام المستمع؛ ولذلك كان، صلّى الله عليه، ربما اقتصر فيمن يرد عليه من الوفود، على أن يقرأ عليه شيئًا من القرآن؛ وربما كان يحتاج إلى إظهار معجز غيره؛ وربما يكرر قراءة القرآن عليهم؛ وذلك لأنهم، أو أكثرهم، وإن كانوا بالإدراك والسماع يعرفون بالمزية، فقد كان فيهم مَن سبق إلى الشبهة؛ كما أن فيهم مَن يقصر في المعرفة عن غيره؛ وفيهم المعاند؛ فبحسب ذلك قد كان، صلّى الله عليه، يحتاج في كل منهم إلى ما هو أخص به، وفيه أوقع؛ وعلى هذا الوجه رتّب تعالىٰ المعجزات، فجعل المعجز الذي أظهره على موسى، مما الأغلب وضوحه لأهل زمانه، وانكشافه لهم؛ فقد كانوا يتعاطون السحر، فلما ورد عليهم ما ورد، من انقلاب العصا حيّة آمنوا، لظهور الأمر؛ وكان اعترافهم وإيمانهم مقوّيًا لدواعي غيرهم، إلى البصيرة وشدّة التأمل، لأن من حق التابع أن يكون مقتديًا بالمتبوع تقليدًا، أو سالكًا سبيله بالتأمل؛ وكذلك فعل تعالىٰ فيما أظهره على عيسى؛ مما بهر عقول الأطباء في زمنه؛ وفيما خصّ به آدم، صلّى الله عليه، من تعريف الأسماء، إلى غير ذلك؛ ووجه الحكمة في ذلك ظاهر؛ لأنه لو أظهر على كل أحد منهم في زمانه ما يخرج عن طريقة القوم لكثرت الشبه، وقلّ التصديق؛ وإذا ظهر ما لا يخرج عن طريقتهم قويت البصائر، وانكشف وجه التعذّر، فيكثر التصديق وتقلّ الشبه؛ وعلى هذا الوجه أجرى تعالىٰ عادة الرسول، صلّى الله عليه، في أن خصّه بالقرآن، الذي هو مشاكل لصناعتهم وطريقتهم؛ غير خارج عن الأمر الذي يشتدّ به اهتمامهم؛ ويقوى له افتخارهم، وتظهر فضائلهم ومحاسنهم؛ لكي تقلّ الشبه للعارف المقدّم، فيعرف اضطرار المباينة؛ والأتباع فيعرفون بعجز الرؤساء منهم، مع توفر الدواعي، مثل ما يعرفه ذوو البصيرة منهم، وتقوى دواعيهم إلى النظر، حالًا بعد حال، من حيث لا يغيب عن الأسماع، على

طول الدهر، ولدخوله في جملة الباب، الذي يقع منهم فيه التنافس؛ ولأن وجه الإعجاز فيه لا يتغير على الأيام؛ كما أن شريعته لا تزول على الأوقات، ولأنه يتضمن نفس الشرع من الأحكام، لكي تكون محفوظة، محروسة بحراسة القرآن؛ ولذلك كثر الغلط في الأحاديث، وانحسم ذلك في القرآن؛ ولكي يصير مغنيًا عن الوعظ والتذكير؛ ولذلك تعبّد تعالىٰ بحفظه وتلاوته، لأنه من أقوى الدواعي، إلى التمسك بالعبادات، والكفّ عن المحرّمات، والتنبيه على ما يجب، من حيث يجمع أدلّة الأحكام، في الحلال والحرام؛ والتنبيه على أدلّة العقول؛ وما يتصل بالزجر والترغيب؛ إلى غير ذلك، مما لا يحصى من فوائده؛ وكل ذلك يبيّن صحة ما قدّمناه، من الوجه الذي يكشف لك، ماله، ولأجله يصير للكلام رتب بالفصاحة والبلاغة، ويصح فيه التفاضل والمباينة.

فصل في بيان السبب الذي له يصحّ الكلام في التفاضل في الفصاحة

[في بيان أن العلم هو شرط التفاضل في الفصاحة]

قدّمنا من قبل حقيقة الفصاحة، والوجه الذي له تتفاضل في الرتب، وإنما يصح ذلك، أو يتعذّر بحسب العلوم، فلا سبب له سواها، إذا كانت القدر والآلات حاصلة؛ ولا بد من ذلك في كل متكلم؛ ولا يجوز أن يقع التفاضل للوجه الذي تَسَاووا فيه، فإذن يجب أن يكون لغير القدرة والآلة، وليس ذلك الغير إلا العلم؛ وقد بيّنّا كيف يكون العلم مقتضيًا للتقدّم في الفصاحة؛ وبيّنّا وجوهه؛ وكشفنا الحال فيه.

فإن قال: ومن أين أن العلم هو المؤثر في ذلك؟

قيل له: لأن الكلام على ما بيّنّا ذكره هو من الأفعال المحكمة، كالبناء، والنساجة، والصياغة؛ فإذا لم يؤثر في صحة ذلك إلا العلم الذي يفارق به مَن يتعذّر عليه ذلك، فكذلك القول في الكلام.

فإن قال: جوّزوا في الكلام وإن كان لا يصح إلا بالعلم، أن يصح التقدّم فيه بالاتفاق؛ حتى يكون كلام أحدهما أفصح من كلام الآخر، وإن اشتركا في العلم للاتفاق.

قيل له: لو صح ما يفضل منه على غيره للاتفاق، لصح أصله بالاتفاق، فكان يبطل طريق الاستدلال به، على أن مَن صحّ منه عالم بكيفيته، ولو بطل ذلك لبطل الاستدلال على أحوال الفاعلين.

فإن قال: ألستم قد جوّزتم في العالِمِين، أن يتأتى من أحدهما الشعر، دون الآخر، مع المساواة؟ فجوّزوا مثله فيما سألناكم عنه.

قيل له: قد بيّنّا أن مع العلم المتقدّم، الذي يجري مجرى الحفظ قد يحتاج في فعل الكلام، إلى علوم حاضرة، وإلى علوم تحصل بالعادة؛ فلا يمتنع في المتساويين في الحفظ أن يفترقا فيما ذكرته، من حيث يفترقان في سائر الوجه، التي ذكرناها؛ فحصل من ذلك أن مع تساويهما فيما يصحح الشعر، لا يجوز أن يصح من أحدهما دون الآخر، وأنه لا بد من افتراق بعضهم في بعض العلوم، لكن السائل ظنّ أن الذي يحتاج إليه في هذا الباب، هو العلم الذي يجري مجرى الحفظ فقط؛ وقد بيّنّا: أن الأمر بخلاف ما توهم.

[في بيان حقيقة العلم المؤثر في الفصاحة]

فإن قال: أفيمكن حصر هذا العلم، الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصيح، والذي يتميّز به، مما فوقه في الفصاحة ودونه؟

قيل له: قد بيّنّا ذلك في الجملة، وهو: أن يعلم أفراد الكلمات، وكيفية ضمّها، وتركيبها، ومواقعها؛ فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها، يتفاضل ما يصح منهم مَن رتّب الكلام الفصيح؛ ولا يجب أن لا يعرف أن الذي له يتفاضل أهل الفصاحة هو هذه العلوم إلا بأن يعرف تفصيلها؛ بل قد يعرف ذلك متى علم ما ذكرناه من الجملة؛ كما يعلم أن الحيّ منا لا بد من أن يكوّن جملة مخصوصة، وإن لم يعرف التفصيل فيها؛ وقد بيّنّا: أن هذه العلوم تحصل من قبل الله تعالىٰ، فهي كالقدرة، فكما يصح التفاضل فيها فكذلك في العلوم؛ فلا يمتنع أن يجري تعالىٰ العادة بقدر منها، لا يمكن أن يفعل لأجله، إلا ما يبلغ رتبة معلومة في الفصاحة فيصير الزائد على تلك الرتبة متعذّرًا بالعادة، ويصير معجزًا، على نحو ما ذكرناه في الأفعال، إذا تعاظمت، كنقل الجبال وغيرها.

فإن قال: جوّزوا في هذه العلوم أن يحصلها بعضهم لنفسه بزيادة مشقّة، ومعاناة وممارسة، فيصح منه ما يتعذّر على غيره.

قيل له: إنما كان يصح ذلك لو كانت هذه العلوم مكتسبة؛ فأما إذا كانت ضرورية فلا يجوز من جهة العادة، أن يحصل منها إلا ما جرت العادة بمثله.

فإن قال: ومن أين أن ذلك لا يحصل؟

قيل له: لما نذكره من بعد، من أن العادة فيه متفاوتة.

فصل في أن العلوم التي معها يصح الكلام الفصيح لا تكون إلا ضرورية

اعلم أن هذه العلوم تجري مجرى العلم بالصناعات؛ فإذا كان ذلك لا يكون إلا ضروريًّا؛ فكذلك القول في هذه العلوم.

[في بيان العلوم الضرورية والعلوم المُكتَسَبَة]

فإن قال: إني أُخالف في الكل؛ وأُجوِّز أنها مكتسبة.

قيل له: قد علمنا من حالها أنها جارية مجرى العلم بالمدركات، وكيفيتها، والعادات؛ وكل ذلك من باب الضروريات؛ لأن المجتمع منه هو المنفرد؛ فإذا كان منفرده لا يكون إلا ضروريًّا فكذلك القول في المجتمع منه؛ وإنما يعرف أحدنا الحروف بالإدراك، والكلمة مؤتلفة من الحروف، فالعلم بها هو العلم بالحروف؛ وكذلك القول في الكلمات إذا انضمّ بعضها إلى بعض؛ فكل ذلك من باب الإدراك، وكيفيته؛ فكما أن العلم بالجواهر، والفرق بين المؤلف منها، وغير المؤلف؛ والتفرقة بين أشكال المؤلفات ضروري؛ فكذلك القول في الكلام.

فإن قال: إن التأليف إذا كان يعلم باستدلال فكيف يصح ما ذكرتموه؟

قيل: إن الغرض بما ذكرناه، أن العلم بالتفرقة بين المربع والمدوّر، والكبير والصغير ضروريّ؛ وإن كان ما لأجله صار كذلك، طريقه الاستدلال، والكلام فليس يصح فيه التأليف لأنه عرض لا تحلّه الأعراض وإنما يوصف

بالتأليف والتركيب، على حدّ الاتساع، من حيث يتواتر حدوثه على وجوه، فيختلف لذلك الأسماع؛ ويصير بمنزلة المختلف من الأشكال؛ والقول في أن العلم به لا يكون إلا ضروريًا، أبين من القول في أشكال الجواهر؛ لأن هناك تأليفًا يصح أن تصير به شبهة، وليس في الكلام تأليف في الحقيقة.

فإن قال: لست أُخالف في أن هذا العلم ضروري؛ لكني أجعل المكتسب منه العلم الزائد عليه؛ لأنكم قد بيّنتم أن بهذا القدر من العلم لا يمكن فعل الكلام الفصيح.

قيل له: إن حال هذه العلوم سواء، في الوجه الذي ذكرناه؛ لأن المشاهد كما يفصل بين المربع والمدوّر باضطرار، فقد يعلم باضطرار عند الاختبار الفرق بين ما إذا انضمّ بعضه إلى بعض صار مربعًا، وبين ما يصير مدوّرًا؛ وهذا حال الكلام؛ لأنه يعرف بالعادة ما إذا انضمّ بعضه إلى بعض صار خبرًا، إلى غير ذلك من سائر أقسام الكلام؛ ويكون منظومًا نظم الشعر، أو الخطب، أو غير ذلك.

[في بيان أن العلم الذي معه يصحّ الكلام الفصيح ليس مكتسبًا]

فإن قال: فلماذا يتفاضلون في ذلك إن كان ضروريًا؟

قيل له: لأنه مما يقع عند سبب، وطريق، ويحصل عند تكرر الإدراك والاختبار، فلتفاضلهم في طريقه يتفاضلون في المعرفة، وإن كان المعلوم أنهم لو اشتركوا في طريقه لاشتركوا في المعرفة؛ ومما يدلّ على ذلك: أن هذه العلوم لو كانت مكتسبة لصحّ من العاقل أن يكتسبها عند المشاهدة الأولى، فكان لا يحتاج إلى تكرار المشاهدة، والمطاولة في الاختبار؛ وفي علمنا بالحاجة إلى ذلك دلالة على أنه ضروري؛ وبمثل ذلك فصلنا بين ما يقع من فعلنا متولدًا، وبين ما يفعل تعالىٰ عند أفعالنا، كالشبع والريّ، ونبات الزرع والسكر؛ إلى غير ذلك مما لا يجري على طريقة واحدة، فيما يحصل عنده، بل تختلف الحال فيه، ويفارق الألم الواقع عند الضرب؛ ولذلك قلنا: إن ما يحصل عند لسع الزنبور لا يكون متولدًا، لأنه يختلف، وإنما المتولّد منه القدر الذي لا يختلف؛ فكذلك القول في هذه العلوم. يبيّن صحة ما قلناه: أن أحوال

العقلاء في هذه المعارف تختلف، وفيهم مَن يكفيه اليسير من المدة، فيما يدرك ويمارس من الكلام، وفيهم مَن يحتاج إلى أكثر من ذلك، مع اشتراكهما في بذل الجهد؛ وذلك يدلّ على أنه ضروري، والعادة فيه مختلفة؛ ومما يدلّ على ما قلناه: أنه لو كان مكتسبًا لوجب أن يكون دافعًا عن النظر في دليل؛ وقد عرفنا أن هذه العلوم لا دليل عليها؛ لأنها كالمشاهدات؛ فلو لم تكن ضروريّة لما صحّ حصول العلم أصلًا؛ لأنه إذا لم يكن هناك دليل ستدلّ به على ذلك، فكيف يمكن أن يكون مكتسبًا؟ ولا يصح أن يقال فيها: إنها تكون علمًا لتذكر الدلالة، لأن ذلك مفقود أيضًا؛ ولا لسائر الوجوه التي تقتضي كون الاعتقاد عامًا؛ لأنها أجمع لا تتأتى في هذا الموضع.

[في بيان أن العلم بالكلام لو كان مكتسبًا لَوَقَعَ الخلافُ فيه]

وبعد... فلو كانت مكتسبة لكان لا يمتنع فيمن حصلت فيه أن ينفيها ببعض الشبه في بعض الوجوه، وقد علمنا أن ذلك يتعذّر فيها؛ وإنما تزول عن الإنسان على حد ما يزول عنه العلم بالمدركات، بالسهو؛ وتعود إلى الإنسان بالذكر، عند التذكر، أو الممارسة؛ ولهذه الجملة قلنا في العلوم التي هي حفظ لكيفية الكلام: إنها لا تكون إلا ضروريّة؛ ولهذه الجملة قلنا: إن المعرفة بالحساب لا تكون إلا ضروريّة، لأنها معرفة، بجمع قدر إلى قدر؛ فالحال فيها ما قدّمناه؛ لأنه لا فرق بين العلم بالفرق بين المدوّر والمربّع، وبين العلم بالفرق بين العشرة والمائة؛ ولا فرق بين العلم بما إذا انضمّ بعضه إلى بعض كان مربعًا؛ وبين ما إذا ضمّ بعضه إلى بعض كان مائة، في أن جميع ذلك لا يكون إلا ضروريًّا؛ لكنه ربما يدقّ ويلتبس كما قد يدقّ كثير من المدركات، فيحتاج في تمييزه إلى تكرار الإدراك والتأمل؛ ولا يمنع ذلك من كونه ضروريًّا؛ فكل هذه العلوم لا تخرج عمّا ذكرناه؛ وإن كانت العبارات تختلف فيه؛ لأن ضرب العدد في العدد ليس إلا من باب الجمع؛ لكن المراد بالضرب جمع الخمسة خمس مرات، والمراد بالجمع جمع خمسة إلى خمسة، فاللقب مختلف، والمعنى متفق؛ فكذلك القول في القسمة: إنها تفريق الجمع، فالعلم بكيفيتها كالعلم بالجمع؛ لأنّا كما نعلم باضطرار أن

بعض الأجسام إذا ضمّ إلى بعض يكون مربعًا، فكذلك نعلم إذا فرّق بعضه عن بعض كيف يكون حاله؛ فكذلك القول في الأعداد؛ والعلم بالكلام وتركيبه يجري على هذا النحو؛ لأن المتكلم يجب أن يكون عالمًا بأفراد الكلام، وكيفيه ضمّه؛ ويعرف ما إذا ضمّ بعضه إلى بعض يكون ضربًا من الكلام، ومفارقته لغيره؛ وكذلك القول في تفريق بعض عن بعض، فالعلم بذلك ضروريّ على ما ذكرناه؛ ولذلك لا تتفاوت أحوال العلماء فيه، كما تتفاوت في العلوم المكتسبة؛ وأنت تجد المتساويين في الاجتهاد، في النظر، يتقدّم أحدهما الآخر، بالأمر العظيم، في باب الاكتساب، ولا يجوز مثله، في باب الضروريّات إلا بالقدر المعتاد، إلا إذا كان أحدهما ناقص الآلة؛ فأما إذا كانت الآلة متساوية، والممارسة كمثل، فالتفاوت العظيم لا يقع؛ وإنما يقع ذلك في العلوم المكتسبة، لأن مع تساويها في الأحوال قد يعرف أحدهما، ولا يعرف الآخر، من جهة الغلط في النظر، والعدول عن صوابه، أو ورود الشبه فيه، إلى ما شاكله؛ ولذلك يصحّ اختلاف العقلاء في ذلك، فيعتقد أحدهم ضدّ ما يعتقده الآخر؛ ولو كان العلم بالكلام مكتسبًا لصحّ وقوع الخلاف فيه، على الحد الذي ذكرناه، في الأمور المكتسبة؛ فكل ذلك بيّن فيما قصدنا ذكره. ونحن الآن نبيّن صحة التحدّي بالكلام الفصيح، إن شاء الله.

فصل في بيان صحة التحدّي بالكلام الفصيح

[في إثبات صحة كون الفصاحة قد تكون إعجازًا]

اعلم أن الذي قدّمناه من الأبواب يبيّن أن للكلام الفصيح مراتب ونهايات؛ وأن جملة الكلمات وإن كانت محصورة، فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بيّنّاها، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة؛ فيجب أن لا يمتنع أن يقع فيه التفاضل، وتبيّن بعض مراتبه من بعض، ويزيد عليه قدرًا يسيرًا أو كبيرًا؛ وما هذا حاله فالتحدّي صحيح فيه؛ لأن فيه مقادير معتادة تصح فيها زيادات في الرتب غير معتادة؛ وصار ذلك في بابه بمنزلة مقادير ما يمكن القادر منّا أن يفعله، أنها مقادير معتادة تصح فيها زيادات في مراتب غير معتادة؛ فكما

صحّ فيما حلّ هذا المحل التحدّي، فكذلك القول فيما ذكرناه في الكلام. وقد بيّنّا في باب مفرد: أن العجز لا يجب أن يكون موقوفًا على ما لا يقدّر العباد على مثله؛ وبيّنّا أنه لا فرق بين الخارج عن العادة في وجه مخصوص، وإن كان من جنس ما يقدر العباد عليه، كحمل الجبال، وقلب الدور، وطمر البحار، والسباحة في الهواء بلا جناح، ووقف الثقيل في الهواء، إلى غير ذلك؛ وبين إحياء الموتى، وقلب العصا حيّة. وبيّنّا أنه لو قيل: إن هذا أدخل في الإعجاز من جنس ما يتعاطاه البشر، فيعرفون المتعذّر فيه، بأكشف مما يعرفون حال ما لا يقدرون على جنسه، لكان أقرب في هذا الباب؛ ولا فرق بين ما له مقدار زائد على ما جرت به العادة بمثله، وبين ما يكون له رتبة زائدة، في بعض صفاته المعقولة، على ما جرت العادة بمثله. وقد بيّنّا: أن الفصاحة في الكلام معقولة، وأنها تتفاضل، ويكون لها رتب، ولا تمتنع الزيادة فيها، وأن يكون ذلك الزائد خارجًا عن طرق العادة، كالأفعال العظيمة. يبيّن ذلك أن أحدنا قد يفعل بعض الأفعال بآلة، ويصير وقوعه بلا آلة خارجًا عن العادة، وقدر الفعل لا يختلف؛ ولهذا الوجه صار فلق البحر معجزًا؛ لأنه تفريق بلا آلة، ومثله لا يقع منّا إلا بآلة. وقد بيّنّا: أنه لا فرق، فيما حلّ هذا المحل بين أن تنتقض العادة بنفس الفعل، أو بتغيّر حال الفاعل، بأن تكون العادة جارية في الفاعل، أنه لا يمكن إلا من فعل معتاد، فإذا أمكن من خلافه كان معجزًا، إما بزيادة أقدار، أو برفع موانع، أو بزوال إلجاء، أو بتغيير دواع؛ ولذلك قلنا: إنه إذا جعل تعالىٰ نزول الملك معجزًا، فهو بمنزلة إحياء الموتى؛ وكذلك فلو مكن الملائكة من فعل ما يخرج عن العادة بيننا لكان معجزًا. وبيّنّا: أنه لا فرق بين أن يقال: إن القرآن من قبله تعالىٰ، أو من قبل الرسول، أو من قبل الملك، في أن وجه الإعجاز يحصل فيه. وبيّنّا: أنه لا فرق بين أن يكون حادثًا، وبين أن يكون في حكم الباقي، وقد قصد بإحداثه من قبل وجه الإعجاز، في أنه دالّ على النبوّة؛ كما لا فرق بين ظهور الباقي مما يخرج عن العادة، وبين حدوثه؛ فلو أنه تعالىٰ خلق معجزًا في خلال الجبال، ثم أظهره عند ادّعاء الرسالة لكان معجزًا؛ وعلى هذا الوجه صار خروج الناقة من الجبل من المعجزات؛ وقد بيّنّا من قبل أن المعتبر في ذلك أن يكون الظاهر على الرسول عند ادّعائه مفارقًا لما جرت العادة به، من غير أن تعتبر وجوه وقوعه،

وكيفية الحال فيه؛ فمتى علم كذلك صار دالاً على النبوّة، ويصير ما ليس بحادث في حكم الحادث، وما يجوز أن يكون من جهة غير الله تعالىٰ، في حكم الواقع من قبله تعالىٰ؛ وكل ذلك يبطل قول مَن يقول: كيف يصح منه، صلّى الله عليه، أن يتحدّى بالقرآن، ولم يثبت أنه من قبله تعالىٰ! وإنما يصح التحدّي بهذا الشرط، كما لا يصح إلا بأن تكون له مراتب في الوقوع؛ فكما لو لم يكن هذا حاله لم يصح التحدّي، فكذلك إذا لم يثبت وقوعه من جهته، صلّى الله عليه، فيجب أن لا يصح التحدّي، لأن الذي بيّنّاه يسقط ذلك ألا ترى، أن على الأحوال كلها يحصل له من المزية والاختصاص ما يبيّن به من غيره، على وجه يخرج عن العادة؛ فيجب أن لا تختلف صحة التحدّي به، إذا كانت الحال ما وصفنا، وإن اختلفت الوجه التي لها يصح ظهور المعجز، على ما تقدّم ذكره.

[في أن التحدّي بالقرآن يصح لتعذّر مثله، وخروجه من المعتاد]

فإن قال: هلا صح التحدّي بالقرآن، من حيث اختصّ بنظم لم تجر العادة بمثله؛ لأن الذي كان يعتاده القوم الشعر، وما يجري مجراه، والخطب، وما شاكلها من الكلام المنثور، فجاءهم بطريقة في البيان خارجة عمّا اعتادوه؟

قيل له: إنما الغرض أن نبيّن وجهًا، يصحّ التحدّي عليه بالقرآن، والتقريع بالعجز عنه؛ والذي قدّمناه قد صحّ؛ فإن ثبت ما ذكرته لم يؤثر فيما ذكرناه، بل يؤكده؛ لأنه يزيد في الوجه الذي عليه يصح التحدّي؛ وكلما كانت وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أوردناه؛ لكنّا نعلم أن الأمر بخلاف ما ذكرته؛ لأن مَن سبق إلى الشعر أولًا لا يجب أن يكون الذي أتى به داخلًا في الإعجاز، وإن كان قد اختصّ بنظم غير معتاد، لما كان المتعالم من حال الغير أنه يساويه في ذلك، فلم يكن بالسبق اعتبار، دون أن ينضاف إليه ما ذكرناه، من تعذّر مثله على غيره، وخروجه من المعتاد؛ ولو كان السبق إلى الشعر من باب الإعجاز لكان كل وزن منه، وكل بحر يقتضي الإعجاز، ولصحّ ادّعاء الإعجاز، في كل زمان بابتداع وزن مخالف لما جرت به العادة، فإذا بطل ذلك من حيث لا فرق بين المعتاد من الأمور، وبين ما يتمكن الناس من فعله، على حد العادة، لأن كِلا

الوجهين سواء، في أن التساوي والاشتراك فيه يمكن؛ وإنما يدلّ على النبوّة ما يخرج عن طريق العادة، في الوقوع والتمكن، فكيف يصح اعتبار السبق في هذا الباب! ومتى قال السائل: إني أعتبر السبق إذا كان خارجًا عن العادة، ولم تمكن فيه المساواة، فقد عاد إلى ما ذكرناه، وأخرج السبق من أن يكون له تأثير فلا فرق إذن بين أن تكون له مزية غير معتادة في الفصاحة، والنظم واحد، وبين أن يكون النظم مختلفًا، في أن الحكم لا يختلف. ولهذه الجملة جوّزنا أن يقع السبق، إلى الصناعات، وما جرى مجراها، وأن لا يكون ذلك معجزًا، لتمكن الغير من المشاركة، حتى لا يفضل السابق المسبوق، بل ربما يزيد السابق على المسبوق؛ وما هذا حاله لا يصح أن يكون إلا في حكم المعتاد، لكنه لم يظهر؛ ولا فرق بين ما يظهر منه وما يصح ظهوره؛ ولو كان السبق يؤثر في ذلك لوجب إذا تمكن أحدنا من ابتداء لغة أن يكون ذلك معجزًا؛ فلما لم يجز ذلك، لصحة المشاركة، فكذلك القول فيما عداه؛ وليس لأحد أن يقول: إذا كان السبق إلى الشيء مما لم يتقدّم وقوع مثله، فيجب أن يكون معجزًا؛ لأن المعتبر هو بما يخرج عن العادة، ولا يمكن لأهل تلك العادة فيه المساواة والمشاركة؛ ولو أن ذلك كذلك لوجب في ابتداء العادات أن يكون من باب الإعجاز، حتى لا ينفصل حاله من حال انتقاض العادة. وقد بيّنّا فساد ذلك من قبل.

[في بيان الوجه الذي يُوجِب كون القرآن معجزًا]

فإن قال: هلّا قلتم، إن التحدّي بالقرآن يصح لأمر يرجع إلى التخلية والدواعي، فكأنه يتحداهم بأن يأتوا بمثله، فيمتنع عليهم ذلك لحصول منع فيهم، أو لورود بعض الصوارف عليهم، مما يختصّ القلب، أو اللسان، فعند ذلك يظهر أنه معجز، وإن كان الحال للقوم كحاله، في التمكن من ذلك، والقدرة عليه، وفي أن القدر الذي قد اختصّ به، من الفصاحة معتاد؛ فمن أين لكم مع تجويز ما ذكرناه، أنه خارج عن العادة، فيما اختصّ به من قدر الفصاحة؛ وإذا لم يتم ذلك، وعليه يتم التحدّي، فيجب أن لا يصح كونه معجزًا!

قيل له: إن الذي ذكرته لو صحّ لأيّد ما قلناه في التحدّي. لأنه يؤذن بأنه يصح من وجوه سوى الذي ادّعيناه؛ وإنما يصحّ هذا السؤال بين مَن يعترف بإعجاز القرآن إذا اختلفوا في الوجه الذي صار معجزًا؛ وغرضنا في هذا الباب الكلام على المخالفين، الذين يظنّون أن التحدّي لا يصح به، على وجه؛ لكنّا مع ذلك نبيّن فساد ما أوردته. وقد علمنا أن المنع من الكلام لا يكون إلا بما يجري مجرى المنافي له، وليس في المقدور ما ينافي جملة الكلام على الحقيقة، حتى يمانعه من غير واسطة، كما تقوله في الإرادة والكراهة، وإن كان لا يمتنع في بعضه أن يعتاد بعضًا، على ما ذكره شيوخنا، في هذا الباب؛ وإنما يقع المنع من الكلام بأمر يختصّ محله وآلته؛ ولا يكون ذلك إلا بما يضادّ القدرة، أو يغير حال الآلة، والبنية؛ وما هذا حاله يؤثر في صحة الكلام أصلًا؛ وقد علمنا أن مَن كان في زمانه؛ صلّى الله عليه؛ من الفصحاء لم يتعذّر الكلام عليهم فلا يصح أن يقال: إنهم اختصّوا بمنع، وبان هو، عليه السلام، منهم بالتخلية.

فإن قال: امتنع عليهم ذلك، بأن أعدمهم الله تعالىٰ العلوم؛ التي معها يمكن الكلام الفصيح، فصار ذلك ممتنعًا عليهم، لفقد العلم؛ لا للوجوه التي ذكرتموها.

قيل له: لست تخلو فيما ادّعيت من وجهين:

إما أن تقول: قد كان ذلك القدر من العلم حاصلًا من قبل، معتادًا، فمنعوا منه عند ظهور القرآن.

أو تقول: إن المنع من ذلك مستمر غير متجدد، وأنهم لم يختصّوا، ولا من تقدمهم بهذا القدر من العلم.

فإن أردت الوجه الأول فقد كان يجب أن يكون قدر القرآن في الفصاحة قدر ما جرت به العادة من قبل، وإنما منعوا من مثله في المستقبل، ولو كان كذلك لم يكن المعجز، هو القرآن، لكونه مساويًا لكلامهم، ولتمكنهم من قبل، من فعل مثله، في قدر الفصاحة؛ وإنما كان يكون المعجز ما حدث

منهم، من المنع، فكان التحدّي يجب أن يقع بذلك المنع، لا بالقرآن؛ حتى لو لم ينزل الله تعالىٰ القرآن، ولم يظهر أصلًا، وجعل دليل نبوّته امتناع الكلام عليهم، على الوجه الذي اعتادوه، لكان وجه الإعجاز لا يختلف؛ وهذا مما نعلم بطلانه، باضطرار، لأنه، عليه السلام، تحدّي بالقرآن، وجعله العمدة في هذا الباب؛ على أن ذلك لو صحّ لم يقدح في صحة نبوّته، لأنه كان يكون بمنزلة أن يقول، صلّى الله عليه، دلالة نبوّتي أني أريد المشي في جهة فيتأتى لي على العادة، وتريدون المشي فيتعذّر عليكم؛ فإذا وجد الأمر كذلك دلّ على نبوّته، لكون هذا المنع على هذا الوجه ناقضًا للعادة.

وإن أراد الوجه التالي مما قدّمناه فهو الذي يعوّل عليه، لأنّا نجعل للقرآن المزية في الفصاحة، من حيث يحتاج إلى قدر من العلم لم تجر العادة بمثله أن يفعله تعالىٰ فيهم؛ لكنّا لا نقول: إنه تعالىٰ خصّه، صلّى الله عليه، بهذا القدر من العلم، بفعل القرآن؛ لا لأن ذلك لو وقع لم يكن معجزًا، لكن لأنه، عليه السلام، كان يظهر أنه من جهته تعالىٰ، كما يظهر التحدّي به، بالطريق الذي به يعلم ظهوره، وأنه تحدّي به يعلم أنه كان يخبر بأنه من عند الله، ويقصد إلى ذلك؛ ولولا هذا الوجه كان لا يمتنع أن يكون الوجه في كونه معجزًا ما ذكره السائل؛ فأما ادّعاء السائل أنه، صلّى الله عليه، توفرت دواعيه، وأتى بمثل القرآن، وانصرفت دواعيهم عن فعل مثله فلذلك لم يأتوا به؛ وأن وجه التحدّي في ذلك وقوع الصرف فيهم عن مثله، فبعيد. لأنّا نعلم، باضطرار، توفير دواعيهم إلى إبطال أمره، والقدح في حاله، على ما سنبيّنه، حتى لم يبق وجه في الدواعي إلا وتوفر فيهم، فكيف يصح مع ذلك ادّعاء ما ذكرته!

فإن قلت: إن دواعيهم، وإن توفرت، فإنه تعالىٰ صرفهم عن ذلك بجنس من الدواعي، فهذا يوجب إثبات ما لا يعقل من الدواعي.

وإن قلت: إنه تعالىٰ صرفهم بمنع، فهو الذي بيّنّا فساده من قبل؛ وهذه الجملة تبطل قول مَن يتعلّق في إعجاز القرآن بذكر الصرفة؛ لأنها إذا كشفت فلا بد من أن يراد بها بعض ما بيّنّا فساده؛ ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب، وإنما المعتبر بالمعاني.

[في الرّدّ على مَن ادّعى أن إعجاز القرآن كونه تضمّن الإخبار عن الغيوب]

فأما مَن قال: إنه، صلّى الله عليه، إنما تحدّي بالقرآن، من حيث تضمّن الإخبار عن الغيوب، فبعيد. لأنه قد تحدّى بمثل كل سورة، من غير تخصيص؛ ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب؛ ولأنّا نعلم: أنه تحدّى بجملته لا ببعضه، فكيف يصرف التحدّي إلى ما يتضمن ذلك، دون ما يتضمن الحلال والحرام؛ ولأنه صلّى الله عليه، تحدّي بذلك على الطرائق المعقولة عندهم، وفي عادتهم؛ وإنما اعتادوا التحدّي في الكلام، على الوجه الذي ذكرناه. ونحن سنشرح ذلك من بعد.

[في بيان أن التحدّي يكون بالكلام الذي يصحّ فيه التفاضل والمباينة]

فإن قال: إذا صحّ أنه تحدّاهم به لمزيته، في الفصاحة والبلاغة فالمسألة قائمة، لأنّا نقول لكم: تحدّاهم بأن يأتوا بمثل لفظه، أو بما يخالف لفظه ومعناه.

فإن قلتم: تحدّاهم بمعناه فمن فهم ذلك يمكنه أن يأتي به، وكذلك إن تحدّاهم بمثل لفظه، فمَن حفظه يمكنه أن يأتي به. فإن قلتم تحدّاهم بذلك من دون حفظ وجب من ذلك أن لا يكون له أيضًا مزية؛ لأنه، صلّى الله عليه، لو لم يحفظه لما أمكنه أن يأتي به.

وإن قلتم: تحدّاهم بخلاف الأمرين، فلهم أن يقولوا: إنّا قد نأتي بخلافهما في الشعر والخطب، فلا مزية للقرآن في ذلك.

وإن قلتم: تحدّاهم بمثل نظمه، فالنظم عندكم ليس بمعنى سواه، ولو كان معنى سواه لكان يمكنهم أن يأتوا به على طريق الحكاية، إذا حفظوه، وأتوا بمثله بأن يجعلوا بدل كل كلمة غيرها.

فإن قلتم: تحدّاهم بالسبق فقد بيّنتم فساد ذلك. على أن لهم أن يدّعوا عليه النبوّة، بسبقهم إلى ما لم يسبق إليه، من الشعر وغيره؛ فإذا كان لا يعقل في التحدّي إلا هذه الوجوه وقد فسدت، فمن أين أن التحدّي بالقرآن يصح، وأنه معجز؟

قيل له: إنما يقع التحدّي بالكلام، في الوجه الذي عليه يصح التفاضل فيه والمباينة؛ وقد علمنا: أن أحدًا لا يبيّن من غيره في الكلام بالحكاية، لأنه يمكن كل أحد أن يحكي كلام غيره، إذا كان قد سمعه وحفظه، وهو متمكن من الكلام؛ فالتحدّي بذلك ممتنع في العقول، لأن الفضل فيه لا يظهر؛ فكذلك القول في السبق إلى ما يمكن فيه المشاركة؛ لأن بهذه المثابة في الوجه الذي بيّنّاه.

وقد علمنا: أنه لا معتبر بالمعاني في هذا الباب، سواء لورودها المورد على طريقة الإبداع، أو السبق؛ فالتحدّي بالقرآن لا يصح أن يصرف إلى هذه الوجوه؛ على أنّا قد بيّنّا؛ أن التحدّي وقع بالقرآن لا بالمعاني. وبيّنّا: أنه الذي يبيّن فيه التفاضل دون المعاني؛ إن كان حسن المعاني كالشرط، وكالمؤثر، في هذا الباب؛ فإذا صحّ ذلك فالواجب أن يكون التحدّي واقعًا في القرآن، على الطريقة التي ذكرناها. يبيّن ذلك: أنها الطريقة المعتادة في الفصحاء، لأنهم قد كانوا يتبارون، ويتحدّى بعضهم بعضًا، في الكلام الفصيح، من منظوم ومنثور، ومرادهم ما ذكرناه، من أن يأتي أحدهم بما تبلغ رتبته، في قدر الفصاحة رتبة الكلام الذي أورده، فيجب في القرآن أن يكون التحدّي واقعًا به على المعتاد، فيكون ما يورده المتحدّي في حكم المبتدأ، ويكون مشاركًا للمتحدّي في أنه يكون ما يورده مبتدئًا وخارجًا عن أن يكون محتذيًا، لأن الاحتذاء أو الحكاية لا معتبر بهما في هذا الباب؛ وينظر فيما ابتدأه كل واحد منهما: هل يكون المتحدّي متساويًا في قدر فصاحته للمتحدّي، أو مقصرًا عنه، فإنما المعتبر في ذلك بقدره في الفصاحة التي هي صفة الكلام المبتدأ، حتى أن أحد الكلامين لا يمتنع أن يكون في وصف الخيل، والآخر في وصف النوق؛ وقد يجوز أن يكون أحدهما في وصف ما للآخر وصف فيه، بطريقة أخرى من الكلام؛ وهذا متعالم عند مَن يتحدّى بالكلام، ويعلم الطريقة فيه، باضطرار، فكيف يصح صرف التحدّي في القرآن عن هذه الطريقة المعروفة إلى وجوه غير معقولة، على ما سأل السائل عنه.

[في بيان مفارقة القرآن وفصاحته الحكاية]

فإن قال: إذا لم يصحّ أن يتحدّاهم بمثله، على طريق الحكاية والاحتذاء، وكان الكلام كله مركبًا، من هذه الحروف المعلومة، والكلام الفصيح في لغة العرب مؤلّف من كلامهم، فجميعه يجري مجرى الحكاية؛ فيجب أن لا يصح أن يتحدّاهم به؛ لأن الذي أتى به من القرآن هو حكاية كلامهم، وجاء به على طريقة الاحتذاء لكلامهم، وإلا فإن لم يمنع ذلك من صحة التحدّي، فكذلك القول في الاحتذاء.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أن المبتدىء بالكلام منصرف فيما يأتي به، ويتمكن من ذلك بعلوم مخصوصة تتناهى، فيصحّ التحدّي به على هذا الوجه فتعلم عنده المزية، والمساواة؛ وليس كذلك الحكاية، لأنها ليست بتصرّف في الكلام، وإنما تقتضي أداء المحفوظ؛ وقد يصح ذلك، ممن لا يفهم اللغة، ولا المعاني، كما يصح ممن يفهم ذلك، والفرق بين الأمرين واضح، وقد مثل شيخنا «أبو هاشم» ذلك في الحكاية والمحكي بنسج الديباج، لأن الرفع والوضع قد يصح ممن لا يعرف كيفية النساجة، فلا يعتد بذلك، وإنما يعتد بما يفعله العالم بكيفيته، لأنه يعلم ما الذي يظهر من النسج، إذا ضمّ على طريقه من الصور المختلفة، وما الذي لا يظهر ذلك منه، وما الذي يظهر منه على طريق الاستقامة، وما الذي يظهر منه على خلافه، والفضل فيه يظهر، لا في الرفع والوضع الواقعين على طريقة الحكاية، فكذلك القول في الكلام: أنه إنما يظهر الفضل بالتصرّف المخصوص على الطرائق التي بيّنّا: أن الفضل يقع لأجلها دون ما يحصل على طريقة الحكاية والاعتداء.

[في بيان مُفارقة حال القرآن وإعجازه لحال الشعر]

فإن قال: أليس التحدّي بالشعر إنما يقع بأن يتعذّر مثله، في نظمه وفصاحته؛ فهلّا قلتم في القرآن: إن التحدّي يقع فيه على هذا الحد؟

قيل له: ليس يخلو السائل عن ذلك من أن يمنع وقوع التحدّي، وظهور التفاضل في طريقتين مختلفتين، في النظم، أو يجيز ذلك. وقد علمنا: أن

المنع منه لا يصح، لأنه يمكن أن تظهر فيه المساواة والفضل، فإذا صحّ ذلك فيه فلم لا يصح التحدّي فيه، كما صحّ، إذا كانت الطريقة واحدة؛ وإن كان يجيز ذلك فيجب أن يكون المعتبر بقصد التحدّي؛ وإنما جرت العادة في باب الشعر بما ذكرته، لأنهم كانوا يقصدون إلى التحدّي فيه، على هذا الوجه؛ وإلا فالتحدّي على خلافه قد يصح، ولولا أن الأمر كذلك لوجب أن لا يصح التحدّي بالشعر إلا في مثل وزنه، لمثل العلّة التي ذكرناها، وهذا ظاهر السقوط.

واعلم أن التحدّي وإن كان قد يصح بقدر من الفصاحة والبلاغة، فمتى اختصّ ماله قدر عظيم في الفصاحة بطريقة من النظم خارجة عن العادة يكون وجه الإعجاز فيه أظهر وأبين، وظهور عجز الغير عنه أكشف؛ فلما كان الأمر كذلك أجرى الله تعالىٰ حال القرآن، على مثله ليكون وجه الإعجاز فيه أبين؛ فخصّه الله تعالىٰ بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم، وبقدر من الرتبة في الفصاحة خارج عن عادتهم، فلذلك اشتبهت الحال فظنّ بعضهم: أن وجه الإعجاز يرجع إلى النظم، وبعضهم: أنه يرجع إلى قدر الفصاحة، في أنها لو انفردت لكان معجزًا مخالفًا لمرتبة في طريقة النظم؛ لأنها لو عريت عن الرتبة المخصوصة في الفصاحة لم يكن معجزًا، وإن كان ذلك مقويًا لحاله ومؤكدًا لأمره، كما نعلم أن حسن المعنى يؤكّد كون الكلام الفصيح معجزًا، وإن كان لو انفرد لم يختص لهذه الصفة.

فإن قال: أليس مَن يتمكن من الشعر يتبيّن ممن لا يتمكن منه، وإن كان فصيحًا في نثر الكلام، فالمزية قد ظهرت بالنظم وإن انفرد.

قيل له: لو ثبت وصحّ أن يتفرّد واحد بقول الشعر، حتى لا يساويه أحد من الفصحاء لتمّ ما ذكرته، لكن ذلك يستحيل، فلا يجوز أن يقع به معنى الإعجاز، كما يقع بمزية الفصاحة. ولهذه الجملة جعلنا الطريقة الخارجة عن العادة، في النظم مؤكدة لكونه معجزًا، إذا كان له رتبة عظيمة في الفصاحة.

فإن قال: فبيّنوا أن للقرآن هذه الرتبة في الفصاحة ليتم ما ذكرتم.

قيل له: إنا نبيّن ذلك من بعد، وغرضنا بهذا الفصل بيان صحة التحدّي؛ وقد انكشف ذلك بما أوردناه، وبيّنّاه من الكلام.

فصل في بيان الوجه الذي عليه يصح كون القرآن مُعجِزًا

[في أن إعجاز القرآن يصحّ كونه يتعذّر فعل مثله في قدر فصاحته]

وقد بيّنّا من قبل فائدة هذه اللفظة في اللغة والتعارف، وما بينهما من الاختلاف، فمعنى قولنا في القرآن: إنه معجز، أن يتعذّر على المتقدّمين في الفصاحة فعل مثله، في القدر الذي قد اختصّ به.

فإن قال: كيف يصح أن يتعذّر ذلك عليهم، ولتعذّر الفعل أسباب: من عجز، وفقد آلة، وما شاكلهما؛ وكل ذلك لا يصح إثباته فيهم؟

قيل له: قد بيّنّا، أن الذي له يتعذّر عليهم ذلك فقد العلم بكيفيته، في قدر الفصاحة؛ لأن هذا العلم متى حصل في القادر، مع السلامة أمكنه أن يأتي بمثله؛ فإذا لم يحصل تعذّر عليه؛ فحلّ محل العلم بنفس الكلام والكتابة، وسائر الأفعال المحكمة، التي إذا حصلت أمكن الفعل، وإذا عدمت تعذّر الفعل، وإن كان القادر قادرًا، والآلة موفرة؛ وهذا يبطل قولهم: إنهم عن ماذا عجزوا.

فإن قلتم: عن نفس الكلام وحروفه لم يصحّ.

وإن قلتم: عن النظم والتأليف لم يصحّ.

وإن قلتم: عن مثله ويصحّ منه إيراده على وجه الحكاية لم يصح، وذلك يبطل قولكم: إنه معجز؛ لأنّا قد بيّنّا: أنا لا نثبت فيه عجزًا؛ وإنما تجري هذه العبادة مجازًا، من حيث يتعذّر فعل مثله في قدر فصاحته. وبيّنّا الوجه الذي له تعذّر حتى دخل في أن يكون معقولًا مكشوفًا، وذلك سقط سؤالهم.

[في بيان وجه العلم المخصوص الذي أبدع القرآن وفصاحته]

فإن قالوا: إن المسألة قائمة؛ وذلك أنهم إذا كانوا يعلمون الحروف، وسائر ما يتصل بالكلام، لم يمكن أن يبيّن أن هناك علمًا قد فقدوه؛ لأنكم إن

جعلتموه علمًا بالحروف والكلمات وغيرهما. لم يصح؛ وإن جعلتموه علمًا بالتأليف والنظام لم يصح؛ وإن جعلتموه علمًا بعينه لم يصح؛ وذلك يبطل قولكم: إنه معجز.

قيل له: إن المراد بتأليف الكلام ونظامه معقول، لأنّا لا نرجع بذلك إلى مثل تأليف الأجسام، لاستحالة ذلك على الكلام، لأنه عرض يستحيل كونه محلاً؛ ولأن من حق التأليف أن يحصل بين الموجودين، وفي الكلام لا يصح ذلك لأن ثاني الحروف إذا وجد بطل الأوّل، فلو أثبتنا البقاء فيهما لأدّى إلى كون الموجود مؤلفًا بالمعدوم، وهذا محال؛ وليس يجب إذا استحال ذلك أن يكون المراد بتأليفه ونظمه غير معقول؛ لأنّا نعني بذلك تواتر حدوثه واتصاله، على الطريقة التي وضعت للفائدة؛ وأنه لو تقطّع لم يفد، وإنما يعتبر إذا حصلت فيه طريقة الاتصال فشبه بالأجسام المتصلة؛ وقيل فيه: إنه مؤلف منظوم متصل؛ وقد بيّنّا من قبل: أن اتصاله قد يكون على ضروب، فتبيّن بكيفيتها مراتب الفصاحة والتفاضل فيه. وبيّنّا: أن كل مرتبة منه قد تحتاج إلى قدر من العلم، سوى العلم الذي تحتاج إليه المرتبة الأخرى، كما تعلمه في الصناعات وغيرها إذا كانت مختلفة المراتب؛ فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يحصل في الفصيح قدر من هذا العلم، دون قدرٍ، لأن مقادير الفصاحة إذا اختلفت وتفاضلت، فكذلك العلم الذي معه تصحّ تلك المقادير لا بد من أن يختلف، فيصحّ في الفصيح أن يحصل بعض ذلك دون بعض؛ فإذا ثبت ذلك فالذي نريده بما قدّمناه: أن العرب لما لم يحصل لها العلم، الذي معه يمكن ما يبلغ مبلغ القرآن، في قدر الفصاحة تعذّر عليها فعل مثله؛ وذلك لأن العلم الذي يمكن معه ذلك يصح عنده التصرّف في الكلام، حتى لا يقف على حد واحد، دون حدّ. يبيّن ذلك أن المختصّ بهذا العلم يمكنه أن يأتي بهذا القدر من الفصاحة إن شاء في وصف حرب، أو حمالة، أو معاملة، أو موعظة، إلى غير ذلك، ويمكنه التصرّف في سائر الكلام، والعبارة به، عن سائر المعاني؛ فإذا وجد هذا العلم صحّ كل التصرّف، وإذا عدم تعذّر جميعه، على هذا الحد، وإن أمكنه التصرّف في الكلام الذي نقص في الفصاحة عن هذه المنزلة؛ وإذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يقول: فكيف يمكنهم أن يأتوا بنفس القرآن، ويتعذّر

عليهم فعل مثله، مع علمكم أن القادر على الشيء قادر على أمثاله؛ لأنّا قد بيّنّا: أن فعل مثله على طريق الحكاية لا معتبر به؛ لأن ذلك يمكن لمكان الحفظ، الذي قد يصح فيمن يعرف اللغة ولا يعرفها؛ وليس كذلك التصرّف في مثله؛ لأنه لا يتأتى إلا من العالم بكفيته؛ ومثّلنا ذلك بالنساجة والصياغة، فإذا ثبت ذلك لم يمنع أن يتعذّر عليهم فعل مثله، في قدر فصاحته، وإن تأتي منهم حكايته لما ذكرناه الآن؛ ولا يمتنع أيضًا تعذّر ذلك عليهم، وإن تمكنوا من فعل ما قصر عنه في الفصاحة، لما قدّمناه، من العلّة. وليس يجب في العلم، الذي معه يمكن ذلك أن لا نثبته ولا نعلم صحته إلا بأن يتبيّن تفصيله؛ لأن الجملة في هذا الباب تغني عن التفصيل. يبيّن ذلك: أن صحة الفعل المحكم، كالصياغة والكتابة لا شك أنها تتعلق بقدر من العلم نعلمه في الجملة وإن لم نعلم تفصيله؛ ولم يمنع ذلك من القول بأن العلم لأجله يصح ذلك، ولفقده يتعذّر ذلك على القادر، فكذلك القول فيما بيّنّاه لأن فرع الشيء يجب أن يكون محمولًا على أصله. وهذه الجملة قد أسقطت قولهم: إن القادر على الشيء إذا كان قادرًا على ضدّه، وعلى مثله، وعلى أن يوقع الشيء على كل وجه يصح أن يقع عليه، فكيف يصح أن تقولوا: إنه تعذّر عليهم مثل القرآن، في قدر الفصاحة! وذلك لأنّا قد بيّنّا: أنهم قادرون على كل ذلك؛ وإنما يتعذّر عليهم إيقاعه على بعض الوجوه، لفقد العلم بكيفيته، حتى يبلغ قدرًا مخصوصًا في الفصاحة؛ وهذا متعالم من أحوال الصناعات التي لها مراتب؛ وليس لأحد أن يظنّ أن قولنا: إن القادر على الشيء يصح منه إيقاعه، على كل وجه يحلّ محل قولنا: إنه إذا قدر على الشيء قدر على ضدّه؛ لأن الوجوه التي يقع عليها الفعل ربما تعلّقت بعلوم مختلفة، يحصل بعضها للقادر دون سائرها، فيصح منه إيقاع الشيء على وجه، دون وجه؛ وهذا كما قد يصح منه الفعل دون بعض أضداده لمنع، فيصير فقد العلم في الوجوه كالمنع من بعض الأضداد؛ وهذا معقول، لا يخفي على مَن يعرف هذا الباب.

[في إثبات أن العلم الذي أبدع القرآن هو علم إلـٰهي]

وإذا تأمل حال أهل العلم بالفصاحة، وعلم اختلاف مراتبهم فيها، مع اشتراكهم في العلم بالكلام وأحواله، عرف أن الذي له افترقت أحوالهم غير

الذي اشتركوا فيه؛ فإذا لم يمكن الإشارة إلى قدرة، وآلة، وإلى علم بنفس الكلام فلا بد من علم زائد يحتاج إليه في مقادير الفصاحة، فإذا حصل بعضها له أمكنه أن يأتي بما له ذلك القدر من الفصاحة، دون ما زاد عليه، وهذا في اللغة الواحدة كهو في اللغتين؛ فإذا لم يمتنع في العربي أن يكون متمكنًا من الكلام الفصيح بالعربية، ويتعذّر عليه مثله بالفارسية، لأنه قد فقد ذلك العلم، ولو علم ذلك لأمكنه الأمران جميعًا؛ فكذلك القول فيما ذكرناه، من مراتب الفصاحة ومقاديرها؛ وعلى هذا الوجه يصح إثبات فصيحين عالمين باللغة، وأحدهما يتمكن من قول الشعر، دون الآخر؛ وذلك لأن العلم الذي معه يمكن نظم الشعر غير العلم الذي معه يمكن النثر؛ فلذلك اختلفا فهما، وإن اشتركا فيما علماه؛ فقد تباينا في بعض العلوم؛ ولذلك قد لا يمكنه أن يقول الشعر، فإذا عاناه، واشتغل به، ووقف على طريقه تمكن من ذلك، فلا بد من فرق بين الحالتين؛ ولا يمكن ذلك إلا مع العلم الذي ذكرناه؛ فكما أن هذه الإشارة إلى هذه العلوم مفصلة لا تمنع مما عرفناه، فكذلك القول فيما قدّمناه؛ فأما ما يتعلّقون به، من أن الفصيح يمكنه أن يأتي بلفظة مكان كل لفظة من الكلام الفصيح في الشعر وغيره، فكيف يصح أن تقولوا: إن ذلك متعذّر عليه، فظاهر السقوط؛ وذلك لأن هذه الطريقة تقارب الحكاية، فكما أن حكاية الكلام لا تدلّ على المعرفة، فكذلك وضع لفظة بدل أخرى، ووزنهما واحد، لا يدلّ على المعرفة، وإن كان من يتمكن في هذا الباب لا بد من أن يكون له قدر من العلم بالألفاظ، التي تتفق معانيها، وتختلف أوزانها، حتى يمكنه أن يأتي بدل واحدة منها ما يماثلها ويقاربها؛ لكن هذا القدر من العلم لا يكفي في التصرّف المخصوص، الذي قدّمنا ذكره؛ لأنه يحتاج في ذلك إلى قدر مخصوص من العلم زائد على ذلك، حتى يمكنه أن يورد هذا القدر من الفصاحة وبذلك أبطلنا قول مَن يقول: إن المفحم يمكنه قول الشعر، على هذه الطريقة، لأن إبدال الكلمات لا يعد تمكينًا من الشعر وإن كان الكلام شعرًا؛ حتى إذا صحّ منه أن يبتدىء ذلك، ويتصرّف فيه عدّ ذلك منه شعرًا؛ وقد قدّمنا ما يمكن معه بيان مقادير الكلام، التي يحتاج إليها، في مراتب الفصاحة حيث ذكرنا الوجوه، التي لها يكون أحد الكلامين متقدّمًا الآخر في الفصاحة؛ فلا وجه لإعادة ذلك؛ ولهذه الجملة قلنا: إنه لا فرق بين أن يكون القرآن من قبل الرسول، عليه

السلام، أو من قبل الله تعالىٰ، في كونه معجزًا؛ لأنه إن خصّه تعالىٰ بقدر من العلم لم تجر العادة بمثله، في أهل الفصاحة حتى أمكنه إيراد ما له هذه الرتبة فهو معجز. كما أن فعله تعالىٰ كذلك، مع ما فيه من انتقاض العادة معجز، وكذلك فتمكين الملك من إلقاء ذلك معجز، لو كان ذلك من فعل الملك، أو غيره، كما أنه تعالىٰ لو أعلمه ما يجري مجرى الغيوب لكان معجزًا، ولو أظهر الخبر على يده، أو مكن الملك من إلقاء ذلك إليه لكان أيضًا معجزًا، فالحال في كل ذلك لا يختلف.

[مقالة أبي هاشم الجبائي في القرآن]

وقد قال شيخنا «أبو هاشم» في القرآن: إنه وإن خلق قبل ميلاده، صلّى الله عليه، فهو دلالة على نبوّته؛ لكنه من قبل يدلّ على أنه سيكون نبيًّا، ثم يكون له عند البعثة دلالة على أنه نبيّ، كما نقوله في سائر الأدلة؛ ولا يوصف من قبل بأنه علم ومعجز، لأن ذلك يفيد فيه انتقاض العادة به؛ وإنما يصح ذلك بعد البعثة. قال: والعادة انتقضت بأن أنزله جبريل عليه، عليه السلام، فصار القرآن معجزًا، لنزوله، وعلى هذا الوجه، ولاختصاص الرسول عليه السلام به، لأن نزول جبريل هو معجز، لكنه لو أنزل ما ليس بمعجز لكان لا يعلم صدق رسول الله صلّى الله عليه، وإن كان نزوله علمًا لنفس جبريل وإذا كان المنزل مثل القرآن، أمكننا أن نعلم نبوّته بالقرآن، وأمكنه عليه السلام أن يعلم نبوّة جبريل، بنزوله على حد انتقضت العادة به؛ وإنما أوردنا هذا الكلام لنبيّن به الوجه الذي له وصف بأنه علم، بعد أن لم يوصف بذلك، وهو في الحالتين موجود؛ ومفارقته في ذلك لكونه دلالة، في أنه لا يتجدّد ذلك فيه؛ وبمثل هذه الطريقة يفصل بينه وبين المعجزات التي لا يصح تقدّمها؛ لأن تلك لا بد من أن تكون حادثة، متى يصح الاختصاص وهذا لا يجب حدوثه حتى يصح اختصاص الرسول به؛ لأنه لا فرق بين أن يكون حادثًا، أو منقولًا إليه؛ على ما قدّمنا ذكره؛ وإنما اختصّ الكلام بذلك، لأنه في حكم الباقي، وفي حكم الحادث؛ فأما الوجه الذي له صار في حكم الباقي فهو لأنه تمكن فيه الحكاية التي تحلّ محل نفس الكلام، فلا فرق بين ظهور حكايته للإسماع، وبين

ظهوره، لو كان باقيًا؛ والوجه الذي له صار في حكم الحادث ظاهر، وهو لأن الحكاية إذا قامت مقامه فحدثت صار كأنه الحادث، فإذا أمكن ذلك فما الذي يمنع من أن يصير علمًا عند النزول، ولم يكن من قبل كذلك، لو قيل: إنه لا يمنع أن يكون دلالة، بعد ما لم يكن دلالة لم يبعد، لاختصاصه، من بين المعجزات بالوجه الذي ذكرناه؛ لكنه لا بد من صلاح في تقدمه؛ فكأنه تعالىٰ علم أن في ذلك مصالح للملائكة. عليهم السلام، إما لأمر يرجع إلى ما تضمنه، أو إلى تكليفهم أداء ذلك، أو إلى اعتقادهم لنبوّة النبيّ، صلّى الله عليه، من حيث أعلمهم أنه من معجزاته، إلى غير ذلك؛ وما رُوِيَ عنه عليه السلام، من قوله: كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكر، لا يوجب كون القرآن مخلوقًا قبل المكلفين؛ لأنه إنما ذكر أنه خلق الذكر، وقد يجوز أن يكون خلق معه وقبله مَن يعتبر به، ويصلح بتأمله.

فليس لأحد أن يدفع تقدّم القرآن، على هذا الوجه، الذي ذكرناه، ولا له أن يمنع، لأجل تقدمه، أن يكون علمًا ودلالة.

[في الدلالة على قِدم القرآن وإعجازه من هذا الوجه]

وعلى هذا الوجه يصحّ ما يؤثر، من أن في الصحف الأولى أجمع، ذكر القرآن، ووصف عظم شأنه، ووصف رسول الله، صلّى الله عليه، وهذا يدلّ على ما في تقدّمه من المصلحة، لغير الملائكة؛ لكنه تعالىٰ لا بد من أن يخلقه، حتى يصح أن تعرف الأنبياء حاله، وحال مَن جعله معدًّا لأن يظهره على يده، ويجعله معجزة له.

وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز تقدّمه على هذا الحد، وإنما أنزل بلسان العرب؟ لأنّا لا ننكر أنه تعالىٰ أحدثه بعد ظهور هذا اللسان؛ وإن كان لا يمتنع أن يقال: إنه تعالىٰ جعله باللسان الذي يعلم أنهم يتواضعون عليه، أو يوقّفهم عليه؛ لأن ذلك لا يمنع من أن يكون بلسان العرب؛ وعلى هذا الوجه تأوّلنا قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١] لأن اللغات لم تكن حدثت، ولم يعلم ذلك من تعريفه أسماء الأجناس في اللغات؛ فكذلك القول في تقدّم القرآن.

وعلى هذا الوجه جوّزنا منه تعالىٰ تقديم جنّة الخلد؛ لأنه وإن قصد بها الثواب فغير ممتنع تأخير الإثابة، من حيث يريد عند حصول المثاب لسائر ما يعطيه الثواب؛ فكذلك لا يمتنع تقديم القرآن، على حال كونه عجزًا للفائدة، التي قدّمناها.

وليس لأحد أن يقول؛ إذا لم تجوّزوا الاقتصار في نبوّة الرسول على خير مَن تقدّم من الأنبياء، فيجب أن لا تجوّزوا الاقتصار على القرآن المتقدم؛ وذلك لأن خبر النبيّ، الذي لا يجوّز أن يكون معجزًا، لا في الحال، ولا في الثاني، وذلك يجب تعرّي النبيّ، من علم يبينه من غيره، وليس كذلك حال القرآن. وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان في جبل أنه قد لا يكون علمًا؛ فإذا انصدع الجبل وظهر صار علمًا، لظهوره وخروجه عن العادة؛ فكذلك خلق القرآن أولًا ليس بعلم، فإذا نزل به جبريل إلى الرسول، عليه السلام، صار علمًا؛ وكما لا فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالىٰ، أو من جهة الملك، لأنه خارج عن العادة في الوجهين؛ فكذلك القول في إنزال القرآن؛ وكل ذلك يبيّن أن تقدّم القرآن مما يؤكد حاله في كونه دلالة ومعجزًا؛ لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر؛ ليكون دلالة للمكلفين أجمع؛ فكذلك وجب تقدّمه؛ ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم؛ ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد؛ وإذا تقدم صار معجزًا من جهات على ما بيّنّاه. وقد دللنا على أن المعجز لا فرق فيه بين أن يتولّاه جلّ وعزّ، وبين أن يقع عن أمره فعله؛ أو عن تمكين غيره، في أن الجميع إذا كان خارجًا عن العادة، فيجب أن تكون حاله في الدلالة لا يختلف؛ وقد بطل بما قدّمناه قول مَن يقول: إذا كان القرآن موجودًا من قبل؛ وليس بمعجز فيجب أن يكون إنما صار معجزًا لعلّة، فإذا لم يصح ذلك فيه فيجب نفي كونه معجزًا؛ لأنّا قد بينّا الوجه الذي عليه يكون معجزًا، وأنه وصوله إلى الرسول؛ وظهوره من قبله، عند الدعوى، على طريق الاختصاص؛ وهذا معقول فإن شاء السائل أن يجعله لعلّة، هي التي ذكرناها فلا ضير؛ وإن كان طريقة العلل في الحقيقة لا تصح في ذلك؛ إذا أريد به الإيجاب؛ لأن هذا متعلّق بالاختيار؛ وإن شاء أن يقول: إنه لا لعلّة، لكنه للوجه الذي ذكرناه فهو صحيح أيضًا؛ والمعتبر بالمعاني لا بالعبارات؛ ويسقط بذلك قولهم: إذا كان مع غير

الرسول لم يكن معجزًا له؛ فما أنكرتم من جواز كونه مع الرسول وإن لم يكن معجزًا لأنه لا معتبر بكونه معه فقط، وإنما المعتبر بالوجه الذي ذكرناه؛ فكونه مع غيره؛ ولا يظهر الاختصاص فيه، يفارق كونه معه، مع ظهور الاختصاص؛ وكونه مع مَن لم يجعله دلالة نبوّته، لكنه نقله إلى مَن جعله علمًا له، بخلاف كونه معه، وقد جعله دلالة وعلمًا له؛ وهذا كما قلنا: إن الغمامة وإن أظلت رسول الله، صلّى الله عليه، فغير ممتنع أن تكون معجزة لغيره؛ وتسبيح الحصا في يده لا يمنع من كونه معجزًا له، لأنه ليس المعتبر في هذا الباب بالقرب، والحلول(١)، والكون؛ وإنما المعتبر بتعلّقه بدعواه على وجه يقتضي صدقه، ولو جاز مثل ذلك لجاز أن يقال: فلماذا صار ما يتضمنه من الحلال والحرام شرعًا لنا دون أهل السماء، وقد كان موجودًا فيهم كوجوده فينا؟ فإذا لم يصح ذلك، للطريقة التي ذكرناها، فكذلك ما قلناه، وبالله التوفيق.

فصل في أنه صلّى الله عليه تحدّى بالقرآن، وجعله دلالة على نبوّته

[في بيان أن الأخبار أكدت أن القرآن دليل النبوّة]

إنما قدّمنا هذا الباب لأن لقائل أن يقول: إنما تركوا معارضته ومساواته، لأنه لم يتحدهم، لا لأنه معجز؛ ولو تحدّاهم، وقرعهم بالعجز، وأظهر أنه دلالة نبوّته، واشتدّ عند ذلك حرصهم لعارضوه؛ لكنه لما لم يفعل ذلك حلّ القرآن محل كلامه، وسائر أحواله، التي لم يحصل فيه ما يدعوهم إلى المشاركة والمعارضة؛ ولهم أن يقولوا: إنما يدلّ على صدقه في النبوّة متى أظهر أنه دلالته، والتمس التصديق به، وإذا ظهر على هذا الحد دلّ على نبوّته، فأما إذا لم يكن هذا حاله فلا تعلّق له بما ادّعاه؛ فمن أين أن القرآن هذا حاله؟

ولهم أن يقولوا: إنما كان صلّى الله عليه يظهره تعريفًا لشريعته، لأنه يتضمن ذلك؛ فمن أين أنه أظهره الذي ذكرتم؟

---

(١) الحلول: هو الموجود بحيث لو انتقل المحلّ لظن معه انتقال الحال. (الرسائل العشر ص ٨٥). هو الحصول على سبيل التبعية. (شرح المواقف ص ٤٧٥).

واعلم أنّا قد بيّنّا: أن ما طريقه الأخبار من المعارف يجب فيه التصادق: لأنه مما لا يمكن فيه إقامة دليل عقلي، وبيان طريقه؛ وإنما يعوّل على تقرّر المعرفة في القلوب، والتنبيه على نظائره، وبيان ظهور الأمر فيه؛ وقد تقصينا القول في ذلك.

وإنما يعلم أنه، صلّى الله عليه، تحدّى بالقرآن بالخبر، الذي بمثله يعلم أنه أتى به، صلّى الله عليه، وظهر عليه؛ فليس يخلو مَن خالف في ذلك من أن يكون عاقلًا مخالطًا للناس، فلا بد من أن يكون معرفته بذلك كمعرفتنا، فلا فائدة في إيراد الحجة عليه؛ لأنه إذا كان مع قيامها فيه مكابرًا، فبأن يصح أن يكابر فيما نورده أولى. أو لا يكون بهذه الصفة، فلا وجه لمكالمته، لأنه لا فائدة في إظهار الحجة عليه. ولو أن مكابرًا ادّعى أنه صلّى الله عليه، لم يدّع النبوّة أصلًا، لكان كمن قال: لم يكن في الدنيا، ولا كان أوّلًا بمكة، ثم هاجر إلى المدينة، ولم يكن منه محاربة في الأيام المعروفة، ولا اختصّ بمن اشتهر من أصحابه؛ إلى غير ذلك؛ فإذا لم يمكن في هذا القائل إلا أن يرد إلى ما نعرفه بالأخبار ويعد مكابرًا، فكذلك القول في القرآن؛ لأن تكرره على الأسماع من جهته، وتعليمه لهم، وأخذهم عنه، وجعله شعاره ودثاره، وإيراده ذلك على الوفود الواردين، ودلالته على أنه المختص به دون غيره أظهر من كثير من الأمور، التي ذكرناها.

[في إثبات جحود مَن ادّعى أن القرآن لم يكن دليل النبوّة]

فإن قال: فيجب فيمن خالف في ذلك أن يكون مكابرًا جاحدًا.

قيل له: كذلك نقول؛ ولا يكاد يوجد مَن يذكر ذلك إلا الآحاد؛ وإلا فالأمر ظاهر في أنه، صلّى الله عليه، كان يجعله دلالة نبوّته، ويتحدّى به، كما أن الأمر ظاهر في أنه، صلّى الله عليه، ادّعى النبوّة؛ ومعرفة المكذب كمعرفة المصدق، ومعرفة الذميّ كمعرفة الملّي. على أنه يقال لهذا السائل: هل تعلم أنه صلّى الله عليه، ادّعى النبوّة، طول أيامه التي كان فيها بمكة، ثم بالمدينة؟

فإن قال: لا.

قيل له: فجوّز إذن أن يكون المدّعي للنبوّة غيره في تلك الأيام؛ وأن يكون صلّى الله عليه، تابعًا له؛ وخفي ذلك؛ وجوّز أن يكون كواحد منهم، في أنه لم يظهر لنفسه مزية؛ بل جوّز أن لا يكون في الدنيا، أو كان بخراسان دون الحجاز. ومن بلغ هذا الحد خرج عن العقل!!

فإن قال: لا أجيز ذلك لظهوره ووقوع المعرفة به.

قيل له: أفيجوز أن يدّعي النبوّة في الدهر الطويل، ولا يدّعي على نبوّته دلالة، ولا يظهر لنفسه فيما يدّعيه اختصاصًا ومزية!. فإن أجاز ذلك عاد إلى مثل ما قدّمناه من التجاهل والمكابرة، ولزمه أن يصفه صلّى الله عليه، وكل مَن كان في زمانه بالجنون، والخروج من طريقة العقل؛ لأن مَن يبقى المدة الطويلة يدّعي النبوة. ويلزم غيره الانقياد، ويوجب لنفسه التقدم، وقد حصل من العداوات والمنافسات، ما دعا إلى المحاربات، والأمور العظام، فلا هو يظهر لنفسه دلالة، ولا القوم يطالبونه بذلك. فقد وصفهم بنهاية الجهل والجنون، وحال القوم عند المكذب والمصدق بخلافه؛ فلا بد من أن يعترف بأنه، صلّى الله عليه، كان مع ادّعائه النبوّة، يظهر ما يدّعيه دلالة، ويطالبه القوم بذلك؛ وإذا وجب الاعتراف بذلك فلا شيء أظهر فيما ادّعاه من القرآن؛ فكيف يصح أن ينكر تحدّيه به، وجعله ذلك دلالة على نبوّته.

[في بيان أن النبيّ ﷺ تحدّى بالقرآن في أول الدعوة]

وبعد... فقد بيّنّا من قبل صحة نقل القرآن وظهوره، وأنه معلوم باضطرار؛ وفي جملته آيات التحدّي، وقد كان يقرؤها عليهم، ويقرئهم إياها، ويؤدّيها إليهم، ويتكرر على الأسماع؛ فكيف يصح مع ذلك إنكار تحدّيه، عليه السلام، وقد ظهر كظهور القرآن!

ومتى قال القائل: إن هذه الآيات ليست بظاهرة لزمه في أكثر القرآن ذلك، وفي ذلك من الجهالات ما لا خفاء به؛ مما بيّنّاه في بابه.

فإن قال قائل: إن هذه الآيات نزلت آخرًا.

قيل له: إن ذلك إن صح لم يمنع من وقوع التحدّي منه، صلّى الله عليه.

وبعد... فإن آيات التحدّي نزلت بمكة، والأمر فيها ظاهر؛ فكيف صحّ ما ادّعاه!

فإن قال: إنه لا يكون متحدّيًا بتلاوة آيات التحدّي؛ لأنه في حكم الحاكي.

قيل له: لا فرق بين أن يتحدّى بالقرآن؛ بهذه الآيات؛ أو بكلام يورده من تلقاء نفسه، في أنه يظهر بذلك التحدّي؛ بل وقوع المعنى بالقرآن أبين؛ لأنه يدّعي عجزهم قطعًا، من الله تعالىٰ؛ فيكون أوكد من ادّعائه ذلك من قبله، عليه السلام.

فإن قال: إني لا أنكر وقوع التحدّي منه، صلّى الله عليه، في القرآن؛ لكنه إنما تحدّاهم به لما قوي أمره، وظهر حاله، وكثر أصحابه، وعاجلهم بالحرب؛ فمنعهم الخوف من إيراد مثله.

قيل له: إن الذي يوجب أنه تحدّاهم أخيرًا يوجب القول بأنه تحدّاهم أوّلًا؛ لأن الطريقة واحدة، بل حاله صلّى الله عليه، في إظهار القرآن، وتحدّيه به، وادّعائه إياه دلالة على نبوّته، وهو بمكة أظهر منه، وهو بالمدينة؛ لأنه صلّى الله عليه؛ هناك لم يكن وكده إلا إظهار ذلك؛ مع ما يبينه من العدل والتوحيد؛ والشرائع؛ وبالمدينة كلف من المجاهدة ما كلف؛ فكيف يصح ادّعاء المعرفة بذلك بالمدينة دون مكة؛ وكيف يجوز أن يكون القرآن ظهر عليه المدة الطويلة؛ ويظهره، ولا يتحدّى به أوّلًا؛ ثم يتحدّي به من بعد!! أفليس ذلك في حكم المناقضة، التي كان القوم يتعلّقون عليه، بما دونه! فقد كان يجب أن يظهر عنهم الكلام في ذلك؛ لأنه في حكم النقض؛ والبداء؛ والتنفير. على أنّا قد بيّنّا: أن تحدّيه بالقرآن، في أي حال يثبت، فقد صحّ المراد؛ لأنه كان يجب أن يمكنوا من المعارضة، وأن لا يعدلوا عنها إلى غيرها؛ وأن لا يمنعهم من ذلك حرب ولا غيره؛ وسنشبع القول في ذلك من بعد.

[في الدلالة على أن ادّعاء النبوّة لا يكون إلا مع إظهار الدلالة]

ثم يقال للسائل: أفيجوز على الجمع العظيم، مع توفّر العقول، والبصيرة، وقوّة الرأي والعزيمة، أن ينقادوا لمَن يدّعي النبوّة، ويلتزموا أمره

ونهيه، من غير أن يظهر دلالة يتميّز بها منهم!. فإن جوّز ذلك فهو بمنزلة مَن جوّز عليهم قلب العقول والعادات؛ لأن العادة جارية بالضدّ، من ذلك في ذوي الهمم، من حيث لا يدخلون تحت الخضوع والتذلّل لغيرهم، إلا عند أسباب تلجئهم وتضطرهم؛ أو يحصل لهم عندها الرغبة والرهبة؛ ومتى اختبرنا الحال؛ في يسير من الأمور وجدناه كذلك، فضلًا عن الرجوع لمَن يدّعي النبوّة، والدخول تحت الطاعة والشريعة!

وإن منع من ذلك الوجه الذي ذكرناه، وقال: كيف يجوز ويتوهم أن يكون القوم على اختلاف هممهم، ووفور عقولهم، ومع كونه مستضعفًا بينهم، لم تتقدم له رياسة عليهم، أن ينقادوا له، من دون أمر، يتميّز به منهم، أو يدّعي ذلك فيه، ويحصل فيه من الشبهة ما يوجب الانقياد!. إن ذلك مما يستبدع، ولا يجوز!

قيل له: أفما دلّك ذلك على أنه، صلّى الله عليه، لا بد مع ادّعائه النبوّة أن يكون مظهرًا لدلالة، يتميّز بها كالقرآن وغيره.

وبعد.. . فإنا لا نعلم في المستجيبين ما ذكرناه: نعلم أن مَن خالف وعاند، على اختلاف همّهم ووفور جمعهم، وما اشتهر من الأبية، والأنفة فيهم لا يجوز وقد دعاهم إلى الدخول في طاعته، والتزام شريعته أن يسكتوا عن مطالبته، بما يتميّز به منهم، ومتى لم يظهر ذلك لهم ألزموه، من النقض ما يجب في مثله، وأظهروا من حاله ما تدعو النفوس إلى مثله؛ لأن بدون ذلك يشنع العقلاء، ويظهرون نقض مَن يدّعي ما لا أصل له؛ فلا بد عند ذلك من أن نقول: إنهم لولا ما أظهره من دلالة، أو شبهة ادّعاها علمًا له لكثروا من القول، وأظهروا من التشنيع؛ ولا يجوز في ذوي العقول خلافه؛ لأن ذلك يتضمن قلب العادات.

قيل لهم: فيجب أن تعلموا بكفّهم عن ذلك أنه كان، صلّى الله عليه، يدّعي كون القرآن دلالة، ويتحدّى به.

ثم يقال له: كيف يجوز أن تبلغ بهم قوّة الدواعي إلى إبطال أمره، وتوهين حاله، مبلغًا يحملهم على بذل المهج والأموال، ومفارقة الأوطان

والعشيرة، إلى غير ذلك، مما تحملوه، ويمكنهم بدلًا من ذلك، إفساد حاله، بأن يقولوا: إنك مقتصر على الدعوى، التي يمكن مساواتك فيها، فلا تظهر مزيتك علينا، ولا يظهر فيها لك فضل؛ فلماذا تلزمنا الانقياد لك، دون أن نلزمك الانقياد لنا! ومعلوم أنهم لو وافقوه هذه الموافقة لكان ذلك أظهر في إبطال أمره من كل ما يؤمل؛ فكيف جاز عدولهم عن ذلك! كيف يجوز أن تدعوهم الدواعي، إلى تكليف المشاق، لأجل الدعوى فقط.

فإن قالوا: إنه قد أظهر أدلّة عند نفسه؛ وإنما أنكرنا أن يكون متحديًا بالقرآن.

قيل له: لا شيء يذكر مما تحدّى به إلا والقرآن أظهر منه، فلا يصح ما سأل عنه.

[في بيان إجماع المسلمين على كون القرآن دلالة للنبوّة]

فإن قال: أليس في المسلمين مَن يدّعي في القرآن أنه ليس بدلالة، وأن الذي يدلّ على نبوّته سواه، فكيف يصح ما ادّعيتموه من الضرورة!؛ وذلك يوجب كونهم جاحدي لما يعلمون، أو أن يكون، صلّى الله عليه، تحدّى بما ليس بدلالة؛ وذلك لا يصح.

قيل له: ليس الأمر كما ذكرته، لأن جماعة المسلمين يعترفون بما ذكرنا؛ وإنما اختلفوا في وجه كون القرآن معجزًا، مع اتفاقهم، في أنه معجز، وفي أنه، صلّى الله عليه، ادّعاه دلالة، وتحدّى به.

[مقالة «عباد» بأن القرآن ليس بمعجز وردّ القاضي عليه]

فإن قال: فقد قال بعض المتكلمين «كعباد» وغيره: إن القرآن ليس بمُعجِز، ولا دلالة على نبوّته، فكيف يصحّ ما ذكرتموه.

قيل له: إنه لم ينكر كونه معجزًا في المعنى، وإنما أدّاه إلى ذلك قوله: إن الأعراض لا تكون دلالة، ولا المعدوم المقتضي؛ فقال لأجل ذلك: إنه لا يدلّ الآن، وأن في أيامه، صلّى الله عليه، تكون الدلالة جبريل، الذي أنزل به، كما يقول في مجيء الشجرة: إنه ليس بدلالة، وإن الدلالة هي الشجرة الجائية؛

وهذا كلام في عبارة، لا يمنع من أن يكون قائلًا، بما نقوله، غير دافع له؛ لأن الضروريات لا يجوز دفعها عن القلب.

وبعد.. . فلو ثبت ما حكيته كان لا يمتنع حمله، على أن العدد القليل جوز فيه جحد ما نعرفه باضطرار؛ فكيف يكون ذلك قادحًا فيما أوردناه!

ثم يقال لهم: أيجوز من جهة العادة أن يدّعي النبوّة دهرًا طويلًا، ويحدد عليهم العبادات، ويدّعي أنها ترد عن الله تعالىٰ، حالًا بعد حال، وأنه تعالىٰ يوحى إليه بذلك، وينسخ شرائع مَن تقدّم، وينسخ بعض شرائعه ببعض، كما تعلم في أمر القبلة وغيرها؛ وهو مع ذلك مقتصر على الدعوى غير مظهر لدلالة!. وقد ذهبوا عن مطالبة الدلالة من قبل النظر، في هذه العبادات والشرائع، وذهب هو، صلّى الله عليه، عن ادّعاء ذلك، ليتميز عن غيره! لئن جاز ذلك، والعادة في الأمور الخفيفة ـ فضلًا عن عظيمها ـ بخلافه ليدلّن بذلك على أنه معجز، لأن نفس ذلك نقض للعادة؛ وهو أعظم في ذلك من المعجزات.

[في بيان أن العلم الضروري والأحوال الظاهرة يؤكدان أن النبيّ قد تحدّى بالقرآن]

ثم يقال: وكيف يجوز منه، صلّى الله عليه، أن يذكر لهم ـ حالًا بعد حال ـ الوحي، ونزلو جبريل عليه السلام، وأنه لا ينطق عن الهوى، وإنما هو وحي يوحى، ولا يكون قد أظهر ما يتميز به من غيره!

ثم يقال له: وكيف يجوز أن يكون «مسيلمة الكذاب»[1] لم يقتصر على الدعوى، مع كونه، حتى أورد شبهة يصوّرها بصورة الدلالة، ويكون ذلك معروفًا، ولا تقع المعرفة بتحدّي رسول الله، صلّى الله عليه، بالقرآن، وغير ذلك من معجزاته؛ على أنه قد صحّ عن طبقة في زمانه أنهم تكلّموا في باب

(١) مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة: متنبىء. وُلِد في اليمامة، وعُرِف برحمان اليمامة، وقد أكثر من وضع أسجاع يُضاهي بها القرآن؛ قتل في معركة اليمامة سنة ٦٣٣ م. (ابن هشام ٣/ ٧٤؛ الروض الأنف ٢/ ٣٤٠؛ الكامل لابن الأثير ٢/ ١٣٧ ـ ١٤٠).

القرآن، حتى قال «الوليد بن المغيرة»[١]: قد سمعت شعر الشعراء، وخطب الخطباء، وليس هو منه في شيء؛ ثم قال: إن هو إلا سحر يؤثر؛ وقال «أمية بن خلف»[٢]: بعد ما ضاق ذرعه: لو شئنا لأتينا بمثله، ظنًّا منه بأنه، صلّى الله عليه، تحدّاهم به من جهة ما فيه من أساطير الأوّلين، إلى غير ذلك، مما رُوِيَ عنهم؛ وهذا يدلّ على أنهم كانوا يعلمون، عظم حال القرآن، باضطرار، كما يعلمون تحدّيه، صلّى الله عليه، به وادّعاءه دلالة على نبوّته، والأمر في ذلك أظهر وأشهر، من أن يحتاج فيه إلى الإكثار؛ وإنما أوردنا هذه الفصول، لأن بعض اليهود استعمل البهت، في هذا الباب فأنكر التحدّي، وإن كان ربما يريدون بذلك أن التحدّي لا يصح به؛ هذا قد بيّنّاه من قبل، كما بيّنّا الآن: أن التحدّي قد وقع؛ على أن الأمر ظاهر، في أنه، صلّى الله عليه، كان يدّعي في القرآن: أنه من جهة الله عزّ وجلّ وأنه خصّه به، وأنه كان ينتظر نزوله، حالًا بعد حال؛ وأنه كان يتلو عليهم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: الآية ٨٢]؛ وأنه كان يتلو عليهم الآيات الدالّة على أنها من عنده، عزّ وجلّ، في الأمر والنهي، وغير ذلك. وهذا القدر كافٍ في معنى التحدّي؛ لأنه ينبىء عن فائدته، سيّما إذا ضمّ إلى ذلك ما كان يظهره من أنه يدلّ على نبوّته، فكيف يصح أن لا يكون متحديًا بذلك، ومعنى التحدّي يؤول إلى ما ذكرناه. على أنه لا فرق بين أن يتحدّى، وبين أن يظهر من قصده، صلّى الله عليه، أنه يدّعي النبوّة، ويظهر المزية بذلك، في أنه كان يجب لو أمكنهم أن يأتوا بمثله، أن يعارضوه، ولا يعدلوا للأمور التي تؤثر فيه، مما تكلفوه؛ لأن هذه الطريقة واجبة، فيمن يقع فيه التنافس، وإن لم يبلغ حد النبوّة، فكيف يجوز أن يعدلوا عنه!

---

(١) الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، أبو عبد شمس: من قُضاة العرب في الجاهلية، أدرك الإسلام ولم يُسلم، وهو والد خالد بن الوليد. مات سنة ٦٢٢ م. (الكامل لابن الأثير ٢/ ٢٦؛ اليعقوبي ١/ ٢١٥؛ النويري ١٦/ ٢٧٣).

(٢) أمية بن خلف بن وهب، من بني لؤي: أحد جبابرة قريش في الجاهلية، أدرك الإسلام ولم يُسلم، وهو الذي عذّب بلال الحبشي، أسره المسلمون في بدر وقتلوه سنة ٦٢٤ م. (سيرة ابن هشام ٢/ ٥٢؛ الكامل لابن الأثير ٢/ ٤٨؛ عيون الأثر ١/ ٢٥٩).

وبعد. . . فلو ثبت أن التحدّي الواقع منه، صلّى الله عليه، بالقرآن غير معلوم باضطرار، لم يخرج من أن يصح أن يستدلّ به على نبوّته، بأن يتحدّى به الآن، ومن قبل، على الوجه الذي أظهره المتكلمون؛ لأنه لا يخلو: لو لم يتحدّ به، صلّى الله عليه، من أمرين:

إما أن يكون لأنه ليس بمعجز. أو اعتقد ذلك فيه؛ ولو كان كذلك لوجب مع الدهر الطويل، والاختلاف العظيم، وما أورده المتكلمون من إعجازه، أن يحصل فيه بعض المساءلة في شيء من الأزمان. وإما أن يقال: إنه لم يتحدّ به مع علمه بأنه معجز، فهذا مما لا يجوز عليه، صلّى الله عليه، لأنه أعرف بذلك من غيره، لفضل فصاحته، ولأنه أحوج إلى التحدّ به، ودواعيه أقوى؛ وكل الذي ذكرناه يبيّن أن الأحوال الظاهرة، التي لا شبهة فيها تقضي أنه، صلّى الله عليه، قد تحدّى بالقرآن، فلو لم يثبت العلم الضروري بالنقل لوجب إثباته بهذه الوجوه، التي هي في القوّة بمنزلة النقل؛ فكيف وقد بيّنّا: أن العلم بتحديه بالقرآن، وجعله إيّاه دلالة على نبوّته أظهر من أن يكن أن يجحد، وأن من جحده فهو بمنزلة مَن جحد نفس القرآن؛ وإتيانه، صلّى الله عليه، به، وادّعاءه النبوّة، إلى غير ذلك، من الأمور الظاهرة.

فصل في بيان الدلالة بأن القرآن معجز، وما يتصل بذلك

[في الدلالة على أن القرآن ناقض للعادة]

الذي يدلّ على ذلك: أنه، صلّى الله عليه، تحدّى بالقرآن، وجعله دلالة نبوّته، وموجبًا لاتباعه وطاعته، والانقياد له، فيما يقتضي تحمّل الكلفة والمشقّة، ومفارقة العادة والطرقة، والانصراف عن سنن الراحة واللذة؛ وهم النهاية في الفصاحة والبلاغة، التي جرت عليهما العادة؛ ولهم طريقة معروفة في الأبية والأنفة، وبذل الجهد في حراسة الرياسة، وترك الرضا بالانقياد والمتابعة، وحالهم في العقل ووفوره، والبصيرة فيما يتصل بالكلام والخطابة، وامتناع الشبهة عليهم فيها معروف؛ وقد ظهر من أمرهم أن دواعيهم إلى إبطال أمره، صلّى الله عليه، قد بلغت الغاية، لما ظهر من قول وفعل؛ ودلّ

عليه من مجرى، وظاهر حال؛ وقد علمنا أنهم مع هذه الحال قعدوا عن المعارضة، وتركوا أن يأتوا بمثله؛ مع سهولته وبلوغهم به الوطر والمراد لو فعلوا؛ وعدّلوا إلى الأمور الشاقّة التي تتضمن الخطر، على النفس والمال، ولا توصل إلى البغية لو نالوا منها نهاية المراد؛ بل ظهر عنهم ما يقتضي الاعتراف بالقصور والعجز، فدلّ ذلك أجمع على أنه من قبل الله تعالىٰ، وخصّ رسوله به؛ ليدلّ على نبوّته؛ لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزًا، وأنه في بابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام، من قلب العصا حيّة، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص على ما تقدّم ذكره، في الأبواب المتقدّمة؛ لأنّا قد بيّنّا من قبل: كيف تدلّ المعجزات على النبوّات؛ وبيّنّا حد المعجز؛ وما يتبيّن به من غيره؛ وإنما نريد أن نذكر في القرآن أنه: قد حصل بمثل صفتها؛ حتى يدلّ على نبوّته، صلّى الله عليه؛ فإذا علمنا أنه، صلّى الله عليه، تحدّى به؛ ولو لم يكن ناقضًا للعادة؛ فيما يختص به من قدر الفصاحة لأتوا بمثله، مع ما عرفناه من أحوالهم في الفصاحة، وقوّة الدواعي إلى إبطال أمره؛ ثم لم يقع ذلك منهم، مع زوال كل شبهة؛ فواجب أن يكون ناقضًا للعادة.

واعلم أن هذه الدلالة مبنية على دعاوى:

منها: أنهم لم يعارضوه.

ومنها: أنهم إنما لم يعارضوه، ولم يأتوا بمثله، لتعذّر ذلك عليهم.

ومنها: أنهم تعذّر ذلك عليهم؛ لما يختص به القرآن من المزية في قدر الفصاحة.

ومنها: أن هذه المزية لم تجر العادة بمثلها في كلام الفصحاء، فلا بد من أن يقتضي نقض العادة؛ ومتى بيّن صحة هذه الدعاوى لم يبق للمخالف شبهة.

وقد يجوز أن نقتصر من ذلك على دعويين كل واحدة منهما تنقسم إلى دعويين بأن يقال: هو مبني على تعذّر المعارضة عليهم؛ وعلى أنه تعذّر

لخروجه عن العادة؛ لكنه لا بد في تعذّر المعارضة من أن يتضمن دعوى نفي المعارضة؛ لأنه لا يصح أن يثبت تعذّر الشيء إلا بعد ثبوت أنه لم يقع، ولم يحصل؛ ولا يمكن أن يدّعي في المزية نقض العادة إلا بعد ثبوت نفس المزية، لأن مع القول بأن لا مزية لا يمكن أن توصف المزية بأنها ناقضة للعادة؛ فصار تعذّر المعارضة كالفرع على أن لا معارضة، وصار كون المزية ناقضة للعادة مبنيًّا على إثبات المزية؛ فلذلك أخّرنا ما قدّمناه من بناء الدلالة على الدعاوى الأربع.

[في بيان الشبه التي يقع فيها المخالف حول إعجاز القرآن]

وإنما قلنا: إنه لا بد منها، لأن المعارضة لو ثبت أنها وقعت وحصلت لم يمكنا أن نبيّن أن القرآن معجز؛ بل كان لقائل أن يقول: إذا شاركوه فيه، وأمكنهم أن يأتوا بمثله فهو بمنزلة سائر الأفعال، التي جرت العادة بالاشتراك فيها؛ فلو دلّ على النبوّة لدلّ سائر الأفعال عليها.

ولقائل أن يقول: إذا لم يثبت أنهم لم يعارضوه لتعذّره، إنما كان يدلّ على النبوّة لو لم يمكنهم المساواة؛ فأما إذا أمكنهم ذلك، وعدلوا عنه لوجه من الوجوه: لإعراض، أو لشبهة، أو لإيثار ما هو أولى عندهم عليه، فمن أين أنه معجز؟ فلا يمكنه مع ذلك إثبات دلالته.

ولقائل أن يقول: متى لم يبيّن أن تعذّره لما له من المزية؛ إنما تعذّر ذلك عليهم لأن العادة قد جرت في الأصل أن ذلك قد يتعذّر على بعض، ويختصّ به البعض؛ أو يمتنع على قوم دون قوم؛ أو لأنه، صلّى الله عليه، تعمل له مدة من الزمان؛ وصبر عليه، فلذلك تعذّر عليهم، إلى غير ذلك مما يذكره في هذا الباب؛ لأن قائلًا لو قال: إنما تعذّر عليهم لمنع عرض لخرج القرآن، من أن يكون معجزًا، وكان المنع يحصل معجزًا؛ على ما قدّمنا ذكره؛ فلا بد من تثبيت هذه الدعوى.

ولقائل أن يقول: إنه تعذّر عليهم لما له من المزية، لكنها لا تبلغ قدرًا ينقض العادة، بل هي مقاربة لما جرت العادة بمثله، حتى لا يكاد يتميّز عنه، فمن أين أنه معجز؟ فلا بد من بيان ذلك. ومتى بيّن صحة الجميع زالت الشبهة

أجمع لأنه لا شبهة تذكر في هذا الباب إلا وهي داخلة في إحدى هذه الدعاوى، التي ذكرناها.

يبيّن ذلك: أن الكلام في أن الدواعي كانت متوفرة بدخل، في تثبيت أنهم لم يعارضوه للتعذّر؛ والكلام في أنه لا شبهة تصح في ذلك، نحو ما يقال من أنهم لم يعلموا أن المخلص مما وقعوا فيه بالمعارضة؛ لأنهم لم يكونوا أهل جدل ونظر؛ ونحو ما يقال من أن الشبه دخلت عليهم في: هل المعارضة تزيل ما في القلوب، من الشبه؟ إلى غير ذلك، إنما يدخل في تثبيت هذه الدعوى؛ وقولهم: إنما تمّ للرسول، صلّى الله عليه، ذلك لفضل فصاحته، أو لتعلمه لذلك زمانًا طويلًا، ثم عاجلهم، إلى غير ذلك، إنما يدخل في تثبيت المزية التي للقرآن خارجة عن العادة.

فأما الكلام في صحة التحدّي به ووقوعه، فمن مقدّمات الدلالة؛ وقد قدّمنا القول فيها؛ كما أن الكلام في ادّعائه النبوّة، وإثباته بالقرآن من مقدماتها؛ وقد بيّنّا وقوع العلم الضروري بذلك؛ والكلام في أن ما هذا صفته يدلّ على النبوّة، وإن كان من جنس مقدور العباد، أو يدلّ على النبوّة في الأصل، قد بيّنّا القول فيه، فهو من مؤخرات الدلالة؛ لأنه كلام في وجه الدلالة، والكلام في أن العادة لم تجر بأن الواحد من الفصحاء يتقدم التقدم العظيم يدخل في بعض ما قدّمناه من الدعاوى، والكلام في الوجه الذي له تعذّر عليهم، وأن ذلك يصح بما يدخل في صحة التحدّي به، وقد قدّمنا القول فيه؛ ويدخل أيضًا ذلك في تعذّر المعارضة؛ لأنه يكشف عن الوجه في ذلك؛ ونحن نكشف القول، في جميع ما قدّمناه، ونفصله بعون الله.

فصل في أن معارضة القرآن وإيراد مثله لم تقع، وما يتصل بذلك

[في الدلالة على أن الأخبار وردت بعدم معارضة القرآن]

قد بيّنّا في باب الأخبار: أنّا قد نعلم انتقاء الشيء لفقد الخبر، إذا كان ذلك الشيء مما لو كان ثابتًا لوجب ظهور الخبر عنه؛ وبيّنّا أن هذه الطريقة في باب الأخبار، بمنزلتها في باب الإدراك؛ فكما نعلم بفقد إدراكنا للشيء، الذي لو كان لوجب أن يدرك لظهوره، انتفاءه؛ فكذلك نعلم بفقد الخبر،

على ما ذكرناه، انتفاء المخبر عنه؛ وهذا كما نعلم أنه ليس بين «بغداد» و«حلوان» مدينة مثل «بغداد»، لأنه لو كان لظهر الخبر، كظهور «بغداد»؛ لأن الداعي إلى الخبر عنهما يتفق، فكما نقول: لو كان بين وقعة «الجمل» و«صفين» وقعة عظيمة مثلهما لوجب نقلها كنقلهما، لتساوي الدواعي، ولو كان بعده صلّى الله عليه، أو في أيامه، مَن يدّعي النبوّة، ممن ظهر حاله لوجب نقل خبره؛ وكذلك القول، في أحوال الملوك وغيرها؛ ومتى لم يقل بهذه الطرقة قدح ذلك في معرفة الأمور، التي طريق معرفتها الأخبار؛ لأنّا إنما نعلم اتصال البلاد وانفصالها، وقربها وبعدها، واتصال الملوك، إلى غير ذلك بالطريقة التي ذكرناها؛ فلو لم تكن واجبة صحيحة لقدح ذلك في كيفية ما نعلمه بالأخبار؛ كما لو جوّزنا في جسم عظيم حاضر أن لا نراه، لقدح ذلك في طريقة معرفة المدركات؛ فإذا صح ذلك فلو كان مَن تحدّاهم، صلّى الله عليه، بمثل القرآن أتوا بالمعارضة لوجب أن ينقل على وجه، يظهر كظهور نقلهم للقرآن، وتحدّيه به، صلّى الله عليه، ولكان مَن يعادي وينافس يديم نقله وحفظه، كالقرآن؛ وكان يجب أن يكون ظاهرًا، من قبل، وفي هذه الحال؛ وبطلان ذلك يبيّن أن القوم لم يعارضوا القرآن، وأنهم سلّموا له الأمر؛ ولولا صحة ذلك لم نعلم تقدّم العلماء والشعراء، في الأزمنة المتقادمة؛ بل كنّا نجوّز في أصحاب رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، مَن لم ينقل خبره، ممن هو أشهر بالعلم والفضل، ممّن نقل خبره؛ وفي أيام «جرير»[(١)]، و«الفرزدق»[(٢)]، و«الأخطل»[(٣)]، ممن يتقدّمهم التقدّم العظيم، ولم

---

(١) جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي، من تميم: أشعر أهل عصره، وُلِد ومات باليمامة، وأحد الشعراء المعروفين بالمثلث الأموي، مات سنة ٧٢٨ م. (الأغاني: أول المجلد الثامن؛ وفيات الأعيان ١/ ١٠٢؛ ابن سلام ص ٩٦).

(٢) همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، أبو فراس، الشهير بالفرزدق: شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل. مات سنة ٧٢٨ م. (رغبة الأمل من كتاب الكامل ١/ ١١٤ و٢/ ٧٨، ٧٩، ٨٣؛ ابن خلكان ٢/ ١٩٦؛ الشريشي ١/ ١٤٢).

(٣) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، من بني تغلب، أبو مالك: شاعر، اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وهو من شعراء المثلث الأموي. مات سنة ٧٠٨ م. (الأغاني طبعة دار الكتب ٨/ ٢٨٠؛ الشعر والشعراء ص ١٨٩؛ شرح شواهد المغني ص ٤٦).

ينقل خبره؛ وفي أيام «أبي حنيفة»[(١)] وأصحابه، «بالكوفة»[(٢)] مَن برز عليهم وتقدّمهم، ولم ينقل خبره؛ وكذلك في أيام «أبي الهذيل»[(٣)]، و«النظّام»[(٤)] بالبصرة؛ ومَن ارتكب هذه الطريقة فقد رضي لنفسه بالجهالات.

[في بيان أن العلم بالأخبار كالعلم بالمدركات، كلاهما ضروري]

فإن قال: إن الذي ذكرتموه، في باب الإدراك، إنما وجب لأنه كما تقرّر في العقل، أنه لا بد من أن نعلم المدركات، فكذلك تقرّر فيه أنه: لو أدرك لعلم، فإذا لم يعلم علمنا أنه لم يدرك؛ وإذا لم يدرك علمنا أنه ليس؛ إذ لو جاز لوجب أن يدرك، فلهذه الأصول أوجبنا نفي ما لا يدرك من الأمور الظاهرة، ولم نثبت مثل ذلك، في الأخبار.

قيل له: إن الأخبار لاحقة، في هذا الباب بالمدركات، لأنّا كما نعلم ذلك في المدركات نعلم مثله في الأمور الظاهرة، التي طريقها الأخبار؛ وقد بيّنّا: أن الأمر بخلافه، في الأخبار، يؤدّي إلى الجهالات فيها، كما يؤدّي إلى مثله، في المدركات؛ ولا فرق في صحة هذا الكلام بين أن يقال في العلم بمخبر الأخبار: إنه من كمال العقل؛ أو أن لا يقال ذلك فيه؛ لأنه على

(١) النعمان بن ثابت، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنَّة، أصله من فارس. مات في زمن المنصور العباسي سنة ٧٦٧ م. (تاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣ ـ ٤٢٣؛ ابن خلكان ٢/ ١٦٣؛ النجوم الزاهرة ٢/ ١٢).

(٢) من مدن العراق، أسَّسها سعد بن أبي وقاص سنة ١٧ هـ في خلافة عمر بن الخطاب، فأصبحت قصبة العراق الأعلى، واتخذها علي بن أبي طالب عليه السلام مركزًا للخلافة. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٥١٧، ٥١٨).

(٣) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

(٤) إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

الوجهين جميعًا لا يمتنع أن يكون لاحقًا به، وإن كان علّة أحدهما غير علّة الآخر؛ فالعلّة في المدركات ما ذكرناه من وجوب هذه الطريقة، من جهة كمال العقل؛ والعلّة في الأخبار ما بيّنّاه، في الدواعي والحاجة، وأن العادة فيهما لا تنتقض، على طريقة معروفة؛ وقد كشفنا ذلك في باب «الأخبار». يبيّن ما ذكرناه: أنه لا يجوز أن يتساوى أمران، فيما يجب له ظهور الخبر عنهما، وينقل أحدهما دون الآخر؛ كما لا يجوز أن يتساوى مدركان فيهما له يدركهما المدرك، ويعلمهما؛ ثم يدرك أحدهما دون الآخر؛ ومتى لم نقل في الخبر؛ ما ذكرناه أوجب من الجهالة مثل ما يوجبه متى لم نقل في المدركات بما ذكرناه، والحال فيهما واحدة، إذا اختصّا بهذه الطريقة؛ وإنما يفترقان في غير هذا الوجه.

[في الدلالة على أن معارضة القرآن بمثله لو وُجدت لَكُنا عرفنا بها]

ولهذه الجملة قال شيوخنا: لو كان القوم أتوا بالمعارضة لكان حالها كحال القرآن، فيما يقتضي وجوب نقلها؛ لأن قرب العهد واحد؛ والحاجة، والدواعي فيهما تتفق، فكان يجب أن ينقلا، على حد واحد؛ فإذا لم يحصل نقل المعارضة علمنا أنه لا أصل لها؛ بل لو قيل: إن الدواعي إلى نقل المعارضة أقوى، لو كانت، منها إلى نقل القرآن لصحّ ذلك؛ لأن التنافس في المعارضة أقوى منها في الابتداء؛ وهذا متعالم من أحوال الأمور: المبتدىء بالشيء لا تكون دواعيه كدواعي مَن ينافس في المعارضة؛ وكذلك فيجب نقله أقوى من نقل المبتدأ؛ لأن العادة جارية في نقل الشيء أنه في قوّة الدواعي بحسب قوّته في حصوله، ووجوده؛ ومتعالم من حال القوم أنهم بلغوا النهاية، فيما يتصل بإبطال أمر رسول الله، صلّى الله عليه؛ حتى لم يبق ضرب من ضروب الدواعي إلا وحصلت فيهم؛ فلا بد من أن تكون حالهم في المعارضة، وحرصهم عليها أقوى، من حال القرآن؛ كما لا بد من ذلك فيها؛ كذلك القول في النقل؛ لأنه يختصّ بحصول الظفر به في الطلبة، والملتمس في التخلّص به، من العادة، والأنفة، وحفظ الأموال، والرياسات، لمكانه، وزوال الاتباع، والانقياد له، ومفارقة العادات، والرياسات، والمال، ومجانبة

الشهوة واللذة؛ وسفه مع ذلك أحلامهم، ونسب عقولهم، فيما تعاطوه إلى ضعف، وأبطل عليهم ما كانوا يتعاطون من الديانة، في عبادة الأصنام وغيرها؛ وقد اختصّوا من الأنفة والأبيّة والحمية، بما انتشر عنهم؛ لأنهم في يسير من هذا الجنس كانوا يبذلون الأرواح والمهج، فكيف يصح مع قوّة هذه الدواعي أن يظفروا بالمعارضة التي فيها إبطال أمره، صلّى الله عليه، من كل وجه، وقلب حاله ومراده فيما ادّعاه، أو عكسها إلى خلافه، ولا تنقل، وهذه حالها؛ وقد علمنا أن هذه الطريقة، كما قويت في الأصل، فإنها تقوى على الأيام، فقد كان يجب في المعارضة، كما تظهر، أن تنقل؛ وأن لا يختلّ نقلها من هذا الوجه؛ ويجب ذلك في وجه آخر لأن الحاجة فيما يرجع إلى الدين تقتضي قوّة النقل، فما هو حجة أولى، من نقل الشبهة؛ ولو صحت المعارضة لكانت كالحجة، وكان القرآن كالشبهة؛ لأن بالمعارضة تعلم من حاله أنه ليس بمعجز، وتكون المعارضة، من حيث كشفت ذلك من حال القرآن، ودلّت عليه، حجة؛ فكان يجب أن تكون بالنقل أولى من القرآن؛ لأن الحاجة في الدين إليه أمسّ؛ وكما وقعت الحاجة إليها أولى فالحاجة إليها ماسّة، على الدوام، ما دام القرآن منقولًا؛ فكيف يصح، والحال هذه، أن ينقل القرآن، ولا تنقل المعارضة!!؛ على أنه قد نقل ما لا فائدة فيه، من المعارضة الركيكة المحكية، عن «مسيلمة»، فكيف يصح أن لا تنقل المعارضة الصحيحة، مع ما يحصل به، من الفائدة!؛ وإنما ضعف نقل هذه المعارضة لركاكتها، وخروجها عن أن يعتدّ بها؛ فلذلك ضعف نقلها؛ فليس لأحد أن يقدح بذلك، فيما قدّمناه، من وجوب نقل المعارضة، على وجه يظهر؛ ولنا أن نقدح بذلك في قولهم: إن المعارضة قد كانت؛ لأنها لو كانت لكان نقلها أظهر من نقل هذا الأمر السخيف الركيك. يبيّن ذلك أنه: لا يجوز أن يعظم حال واحد من العلماء، بكتاب ألفه، حتى وقع فيه التنافس العظيم، فينقضه بعض العلماء، بنقض صحيح، ظاهر الحال، في الصحة؛ فلا ينقل ذلك، وينقل النقض الركيك، الذي تعاطاه بعض أهل زمانه؛ لأن ذلك يوجب قلب العقول والعادات؛ فكيف يصح والحال ما ذكرناه، أن يقال: إن المعارضة قد وقعت ولم تنقل!

[في بيان أن أحوال المخالفين تؤكد لنا أن معارضة القرآن بمثله لم تقع منهم]

وبعد، فلو جاز أن يقال: إن المعارضة قد وقعت ولم تنقل، ويجوز ذلك مع ما فيه من قلب العقول والعادات، ليجوّزن أن يقال: إنه قد كان مع رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، قرآن آخر، أعظم حالًا من هذا القرآن، حتى صار لعظم حاله، بحيث لا يشك أحد من الفصحاء أنه مما لا تمكن فيه معارضة ومساواة، ولم ينقل، وإن كان قد نقل هذا القرآن!؛ بل كان يجب أن يجوز في زمانه، مَن ادّعى النبوّة، وظهرت عليه المعجزات الباهرة؛ ونسخ شريعته، ودلّ على بطلان أمره؛ ولم ينقل شيء من أمره! وبطلان ذلك يقتضي بطلان القول، بكون المعارضة، وأنها لم تنقل؛ لأن الطريقة في بطلانها واحدة؛ وإنما يستحسن ارتكاب مثل ذلك مَن يستهزىء بنفسه، ودينه، ويستعمل المباهتة؛ فأمّا مَن صدّق نفسه، ونصحها، وأنصف منها فسينزّه نفسه، عن ارتكاب هذه الجهالات؛ على أن تجويزهم المعارضة، وإن لم تنقل، إن اقتضى القدح في القرآن، فتجويز إثبات قرآن آخر ثانٍ، بالصفة التي ذكرناها يقتضي القدح في المعارضة؛ ويحصل من ذلك إبطال ما يجوز، والتمسك بما يجب؛ وهو الذي نريد كشفه وبيانه؛ على أن شهادة أحوالهم توجب أن المعارضة لم تقع منهم؛ وذلك لأنه قد نقل: أنهم تعاطوا في محاربته، مع ما فيها من بذل المهج والأموال، والإقدام على ما يتضمن الأخطار، ما تكلفوه؛ فلو كانت المعارضة وقعت لكان إظهارها والاحتجاج بها أدلّ على فساد حاله، وأقرب إلى بلوغ مرادهم منه؛ فكيف يجوز نقل ما لا يؤثر، وترك نقل ما يؤثر؛ ولا فرق بين مَن ادّعى ذلك، وشاهد حالهم ما ذكرناه، وبين مَن ادّعى أنهم أظهروا إحياء الموتى عند ادّعاء تكذيبه؛ وإبطال أمره، واحتاجوا مع ذلك إلى محاربته، ولم ينقل ذلك؛ وفي نقله مجموع الفوائد، ونقلت المحاربة ولا فائدة فيها.

وبعد، فقد نقل سائر ما كانوا يتعاطون، مما لا يؤثر في حاله، صلّى الله عليه، وحال القرآن، كالهجو، والوقيعة؛ وكنسبته إلى السحر، وغير ذلك؛ فكيف يجوز أن لا تنقل المعارضة، مع ما فيها من الفوائد، لو كانت قد

وقعت؛ على أنّا نعلم بعد أيام رسول الله، صلّى الله عليه، عصرًا بعد عصر، أن فيها مَن يعادي النبيّ ممن يرجع إلى فصاحة، ومعرفة بهذا الشأن، فقد كان يجب إن لم تنقل المعارضة أن يبتدئها مَن يحدث في هذه الأعصار، وإن لم يظهروها أن تظهر على الأيام؛ كما تعلم من حال الأمور، التي لا تلبث أن تنكشف، وإن لم يقع في الوقت، التي وقعت على حد الظهور؛ وبطلان ذلك يبيّن أن المعارضة لم تقع.

[في الرد على بعض الشبه في مسألة معارضة القرآن بمثله]

فإن قال: فقد جوّزتم أن يكون في أيام «أقليدس»(١) وصاحب «المجسطي»(٢) مَن يساويهما، فيما ظهر عنهما من العلم، وإن لم ينقل خبره، فجوّزوا مثله في المعارضة.

قيل له: قد بيّنّا أن المعارضة لو وقعت لكان حالها كحال القرآن، فيما يقتضي نقله، بل أزيد؛ فبيّن فيما سألت عنه، أن حال غيرهما كحالهما، فيما يوجب نقل خبره ليتم سؤالك؛ وإنما يتم لك ذلك لو وقع في الوقت، فيما ألقياه، وتعاطياه، من المنافسة مثل ما ذكرناه، في حا القرآن؛ فكان يجب أن يكون نقل خبر غيرهما، كخبرهما؛ فأما إذا جاز، في وقتهما، أن لا ينافس فيما تعاطياه؛ بل يجوز أن لا تكون حالهما قد ظهرت في وقتهما، كظهورها الآن؛ لأنه لا يمتنع في كثير من العلماء، أن يكونوا على ضرب من الخمول، ثم يظهر حالهم، فيما صنعوه؛ فكيف يصح ما ادّعيته؟

على أنّا نجوِّز في أيامهما مَن هو مثلهما أو فوقهما، ولم يصنّف ما يجب نقله، بل عوّل على تصنيفهما، أو لم يكن له إلى ذلك داعٍ، فلا يجب نقل خبره كوجوب نقل حالهما لهذه المباينة. على أنّا قد بيّنّا اختصاص المعارضة، لو كانت والقرآن، بقرب العهد، وبوجوب النقل، وليس كذلك حال ما سأل

(١) فيلسوف يوناني صاحب كتاب «أصول الهندسة». (تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ٣٩ ـ ٢٩).

(٢) عنوان لأهم ما كتب الفلكي والجغرافي اليوناني «بطليموس». (تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ٢٩).

السائل عنه؛ لأن بعد العهد، وقلّة الحاجة إلى النقل تؤثر في ذلك؛ فلا يمتنع إثبات النقل في بعضه دون بعض؛ كما نعلم اختصاص العالمين في زمن واحد، ويختص أحدهما بأصحاب ومتعصبين، فينقل من أمره، ما لا ينقل من أمر صاحبه وهذا معروف، من أحوال كثير من العلماء في أُمة نبيّنا محمد، صلّى الله عليه.

ولهذه الجملة قلنا: إنه لا يمتنع في موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء، عليهم السلام، لبعد العهد، وفقد الحاجة، وخفّة الدواعي، أن ينقل خبرهم، دون معجزاتهم؛ أو معجزاتهم دون شرائعهم؛ ولم يجوز مثل ذلك في شريعته، صلّى الله عليه وسلّم، ولا في سائر أحواله.

[في بيان أن المعارضة إن وُجدت فيجب أن تكون للقرآن كونه معجزة النبيّ ﷺ]

فإن قال قائل: إن جميع ما ذكرتموه لا معنى له؛ لأنّا لا ندّعي أنهم ابتدؤوا معارضته؛ بل نقول: إن جميع ما تقدم من كلامهم، وما حصل في الوقت، معارضة له؛ وإنما يصح أن يقال ذلك، فيما يحتاج في معارضته إلى أمر مخصوص؛ فأما إذا كان الواقع على طوال الدهر معارضة له، فقد أغنى ذلك عن المعارضة؛ لأنكم في هذه الطريقة بمنزلة مَن يقول: لم يعارضوه في قيامه، وقعوده، ولباسه، وتصرفه؛ فإذا كان الجواب في ذلك: أنه لم يقع على طريقة تحتاج إلى معارضة محددة: فكذلك القول في القرآن.

قيل له: إن أردت بما أوردته القدح في قولنا: إن للقرآن مزية في الفصاحة، فقولك مما يعلم باضطرار فساده؛ لأن كل مَن له أدنى حظ من العلم بهذا الشأن يعلم المزية؛ ونحن نشبع القول في ذلك؛ وإن أردت أن القرآن والكلام، مما لا يقع فيه تفاضل، فقد بيّنّا فساد ذلك، في باب مفرد؛ وإن كان العلم بذلك لا يحتاج إلى دلالة؛ وهذا يوجب سقوط سؤالك؛ على أن ادّعاء ذلك يقتضي القدح، في عقول جميع العرب؛ لأنهم على هذا القول بمنزلة مَن انقاد، واستجاب لمَن ادّعى النبوّة، وجعل دلالة نبوّته أنه يقوم ويقعد!؛ على أنه لو كان كذلك لكان لا أقل من أن يحتجوا بذلك عليه، فيقولوا: ما الذي

يحوجنا إلى المعارضة في هذا الأمر، ونحن دائمًا نورد مثله، وكلام العرب أجمع مساوٍ له، وعلمنا بخلاف ذلك يبطل هذا القول، فكيف تضيق صدور كبارهم في الفصاحة عند القرآن، «كالوليد بن المغيرة» و«لبيد»(١) و«النضر بن الحارث»(٢) وغيرهم، ممَن روى عنه إعظام شأن القرآن؟ وكيف يجوز في مثل ذلك أن يعتقد الجمع العظيم، عصرًا بعد عصر، أنه متميز من كلامهم؟ وهذا يوجب ادّعاء المكابرة، في الضروريّات، على الجمع العظيم، في الأعصار المتباينة.

وبعد... فلو صحّ ما سأل عنه لوجب أن يزيلوا الشبهة بتجديد المعارضة لأن واحدًا من الناس لو جعل دلالة نبوّته أن يخطب خطبة طويلة، وصار له بتكريرها حالًا بعد حال طائفة متعصبة، ونشأ في ذلك الفتنة لوجب على أهل البصر بذلك أن يجددوا معارضة ذلك إذا كان ممكنًا، لأنه في إزالة التمويه والشبه أقرب من التعلّق بذكر الخطب الماضية؛ لأن للشاهد والحاضر مزية؛ وهذا من الركالة بحيث يجب أن لا يودع الكتاب، لولا أن بعض اليهود تعلّق به.

[في تفنيد مقولة أن معارضة القرآن وُجدت ولم تُنقل]

فإن قال: جوّزوا أنهم عارضوه، لكنه لم ينقل لعلّة من العلل، لأن الأمور الظاهرة قد لا تنقل لبعض العلل؛ وإنما لا يجوز مثل ذلك في البلدان، وما يجري مجراها لأنه لا علّة تقتضي الكفّ عن نقلها؛ وأما ما يتعلّق به القهر والغلبة، والرهبة والرغبة، والمنفعة والمضرة، والأعراض والدواعي، فقد يجوز لبعض العلل أن ينقل؛ ولا يلزمنا الكشف عن العلّة، لأنّا لا نجعل ذلك مذهبًا فنحتاج أن نبيّنه، وإنما المقصد بما نورده إثبات التجويز، وأن لا وجه يقطع به، على ما ذكرتم.

---

(١) لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الأشراف في الجاهلية، أدرك الإسلام وهو أحد أصحاب المعلقات، مات سنة ٦٦١ م. (خزانة الأدب للبغدادي ١/٣٣٧ ـ ٣٣٩؛ مطالع البدور ١/٥٢؛ حسن الصحابة ص ٣٥٠).

(٢) النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف، من بني عبد الدار من قريش، صاحب لواء المشركين ببدر، أسره المسلمون ببدر وقتلوه. مات سنة ٦٢٤ م. (الكامل لابن الأثير ٢/٢٦؛ جمهرة الأنساب ١/١١٢؛ مطالع البدور ١/٢٣٢).

قيل له: إنما كان يسوّغ ما ذكرته لو لم نذكر الوجه الذي لأجله كان يجب نقل المعارضة؛ وقد علمنا أن الوجه الموجب لنقله لو كان ثابتًا إذا صح وانكشف لم يكن دفعه لعلّة مجهولة، على ما سألت عنه. هذا إن كان العلم بأنهم لو عارضوه كان يجب نقله وظهوره، ووقوع العلم به مكتسبًا، فأما إن دخل في باب الاضطرار، فالسؤال الذي أوردته أبين سقوطًا، لأنه بمنزلة مَن شككنا في أن بين «حلوان» و«بغداد» مدينة مثل «بغداد»، بمثل هذا الكلام، على أن العلل التي تمنع من نقل الأمور الظاهرة التي قد علم من حال ما يقاربها وجوب النقل لا بد من أن تكون ظاهرة كالتواطؤ الذي نذكره في الأخبار، والتخويف إلى ما شاكله. وقد علمنا أن كل ذلك لا يتأتى في نقل المعارضة، فالسؤال ساقط.

[في الرّدّ على مَقولة أن الخوف هو السبب في عدم نقل معارضة القرآن]

فإن قال: هلّا جوّزتم القول بأنه إنما لم ينقل لغلبة مستجيبة، وتخوّفهم منهم.

قيل له: لا تسل عن هذا مَن يعرف أحوال العرب، وأحوال الأخبار، لأن المتعالم من حال الأخبار: أنه لا ينقطع بهذا الجنس من الخوف، بل لا ينقطع بشيء من الخوف، لأن الخوف إنما يقتضي ترك الإظهار، لا ترك النقل؛ وربما دعا المنع إلى الإكثار من النقل، وهذه طريقة معروفة فيما يقع المنع فيه، من سلطان وغيره أنه يكون أقرب إلى الانتشار، من حيث تقوى الدواعي وتزداد بحصول المنع؛ وإنما لا يقع الإظهار في أحوال مخصوصة، وذلك لا يمنع من انقل، لأن المقتضي لظهوره ووقوع العلم به ليس الإعلان، وإنما هو الخبر؛ فلا فرق بين أن يجهر به أو يسرّ به، في وقوع المعرفة فكيف يصح والحال هذه أن يدّعي في الأمر الذي يجب نقله أن الخوف يمنع من ذلك! على أن الخوف إنما يقدح فيما لم يتقدم ظهوره، فأما إذا تقدّم ذلك فيه فلا يقع المنع به. وقد كان يجب في المعارضة لو وقعت أن تظهر حالها في مَن يعاديه صلّى الله عليه، وقد علمنا أنهم كثرة عظيمة، قد كانوا أكثر من المستجيبين عددًا، فكيف يقال في الخوف: إنه منع من ذلك؟ وكيف يصح في الخوف الذي لا يجري مجرى المواطأة أن يمنع من نقل الأخبار! وإنما يجري هذا المجرى بأن يكون صادرًا

عن سلطان، فتجمعهم المخافة في حال أو أحوال، فأما إذا لم يكن كذلك فلا بد من أن يخاف البعض دون البعض؛ أو تختلف الاعتقادات فيه، فلا يجوز في مثله أن يكون مانعًا من الأخبار الظاهرة. يبيّن ذلك أنه: قد نقلت المعارضة الركيكة، ولم تمنع المخافة منها، فكيف تمنع من المعارضة الصحيحة!؛ وقد نقل ما فعلوه من الهجو والتكذيب إلى غير ذلك؛ فما الذي يمنع من نقل المعارضة؟

وبعد... فإن المعارضة لو صحت لقويت أحوال الكفار بها، وظهرت لأجلها أحوالهم، فكان يصير سببًا للقوة وزوال الخوف؛ والمتعالم من حال الخائف: أن يبذل جهده في التوصل إلى زوال خوفه، فكان يجب على هذه الطريقة نقل المعارضة من وجهين: أحدهما التخلّص من الشريعة، وإبطال أمره صلّى الله عليه. والثاني زوال الخوف من مستجيبيه، لما كان يحصل فيه توهين حالهم وقوّة أحوال مَن ينقل المعارضة، ويحتجّ بها.

وبعد... فلو جاز التعلّق بهذه الطريقة لجاز أن يقال: وقد كان في زمانه عليه السلام، نبيّ غيره آخر، له معجزات ظاهرة باهرة، لم ينقل خبره خوفًا من مستجيبيه وكيف يقال ذلك والخوف إنما حصل بعد الهجرة، لأن عند ذلك نزلت العبارة بالمجاهدة، فقد كان يجب أن يكون قد ظهر، ولا يجوز فيما قد ظهر وانتشر أن يخفى من بعد، مع قيام الدواعي، فكيف يجوز ادّعاء ذلك!؛ والمتعالم من حال مستجيبيه: أنهم كانوا يدعون إلى الله تعالىٰ، وإلى نبوّة نبيّه، بالموعظة الحسنة، ويناظرون، وإنما كانوا يقيمون الحدود، بعد إقامة الحجة: ولم يمنع الخوف من مستجيبيه نقل أخبار اليهود والنصارى، وسائر ما يضاد الدين! وكيف لم يمنع نقل فضائل أمير المؤمنين الخوف من بني أُمية[1]، مع تشدّدهم في كتمان فضائله، رضي الله عنه، وبذلهم الجهد في ضد ذلك!

---

(١) وهم بنو أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قُصَيّ، من قريش ويُدعون الأمويون نسبة إليه. وهم من مُؤسِّسي أعظم الدول الإسلامية في الشام والأندلس. (سبائك الذهب ص ٦٨؛ الأزرقي ١/٦٦ و٩٢ و٩٦؛ تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٢٧٦).

[في الدلالة على أن معارضة القرآن بمثله لم يقدر عليها المخالف]

فإن قال: إن الرغبة، والمنفعة، والمشاركة في الرياسة، التي منعت من نقل المعارضة؛ لأنهم رأوا أن في نقلها حرمان ما يرجونه، فلذلك لم تنقل.

قيل له: إن هذا أضعف من الأول؛ وما قدّمناه يسقطه؛ لأنه لو كان لمثل هذا أن لا تنقل الأمور الظاهرة لأدّى إلى التشكك في أكثر الأخبار، بأن يقال: إن التعقب والرجاء في قوّة الرياسات، وما شاكلهما منع من النقل، فكيف يصح مع ذلك، أن نعلم أخبار طوائف مختلفة الأحوال، مع تعصّب كل فريق منهم لصاحبه، فإذا كان ذلك لا يمنع من نقل الأخبار وظهورها، فكذلك القول في المعارضة؛ على أن الذي نقل عن كبارهم وعلمائهم، من ضيق الصدر بالقرآن، وعدولهم لأجله من قول الشعر إلى طلب أخبار الفرس، إلى غير ذلك، من أدلّ الدلالة على أن المعارضة لم تقع، فكذلك ما ذكرناه من بذلهم الجهد بالمحاربة وغيرها؛ لأن المعارضة لو وقعت لكان إظهارها أولى من المحاربة، في طلب ما أرادوه؛ على أنه تعالىٰ لا يجوز مع حكمته أن يسهل سبل نقل الشبه دون المعارضة فيما له مدخل في الدين، لأنّا قد بيّنّا: أن مثل ذلك لا يصح في النبوّات؛ لأنه إذا وجب في الأمور المنفرة أن يمنع منها تعالىٰ، حراسة للنبوّات، والألطاف التي تعرف من قبلهم، فبأن يجب ذلك، في نقل المعارضة أولى، لو كانت واقعة؛ لأنه كان يجب أن يكون المنع من نقلها مفسدة، في تكليف سائر مَن أمن برسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، أو جاريًا هذا المجرى.

فأمّا التعلّق بما ذكره الله تعالىٰ عن «أبي حذيفة بن المغيرة» أنه قال: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: الآيات ٩٠ ـ ٩٣]. وقولهم: إنه قد أتى بذلك، وهو قدر سورة قصيرة، فقد أتى بمثل القرآن، فكيف يصح أن يقال: إنهم لم يعارضوه، فبعيد؛ وذلك لأنه تعالىٰ خبر عن معنى كلامه،

دون اللفظ، لأنه لا يمتنع في الحكاية أن تكون مرة باللفظ، ومرة بالمعنى؛ ويدلّ على ذلك أنه وغيره لم يعارض القرآن ولم يكثر منه، ولم يحتجّوا بذلك عليه، وهذا كما حكاه عن القرون الماضية، وإن كانت لغاتهم بخلاف لغة العرب.

وبعد.. . فلو ثبت أنه حكى باللفظ لوجب أن لا يكون معجزًا، لأن المعجز من القرآن ما هو من قبله تعالىٰ، فكان لا يقدح فيما نقوله؛ وإن كان ذلك غير صحيح.

وبعد. .. فلو كان كذلك لكان ذلك مناقضًا لآيات التحدّي؛ لأنه كان يجب في القرآن أن يكون دالاً على أن الإنس والجن، لا يأتون بمثله؛ ودالاً على أن بعضهم قد أتى بمثله، فلم يكن يذهب ذلك على الجميع، حتى لا يحتجّوا به؛ فأما مَن يقول منهم: إنهم لم يعارضوه، لأن سائر ما وقع منهم معارضة، من حيث إن التفاضل في قدر الفصاحة لا يجوز، فقد بيّنّا فساده.

وأما قولهم: إنهم لم يعارضوه لأنه عاجلهم، إلى غير ذلك، فهو تسليم لنفي المعارضة، فلا يدخل في هذا الباب؛ وكذلك فيمن يقول: إنهم مع تمكنهم من المعارضة عدلوا إلى المحاربة، لظنّهم أنهم أقرب إلى التخلّص، فهو كلام مَن سلّم أنهم لم يعارضوه؛ فلا يدخل في هذه الطريقة.

وقد بيّنّا من قبل: أن علمنا بتعذّر المعارضة على فصحاء العصر والأعصار المتقدمة، يمنع من قولهم: إن المعارضة وقعت، ولم تنقل؛ فكذلك فيما نعلمه من حال العلماء من المسلمين، بهذا الشأن، وأنهم يعتقدون عظم حال القرآن، وما له من المزية، وأن هذا الاعتقاد يكون علمًا ضروريًّا، لأنه مما لا يقع في مثلهم إلا كذلك، يمنع من القول بأن المعارضة وقعت؛ لأن هذا العلم الضروريّ يمنع مما تقتضي صحته كون هذا العلم جهلًا.

فصل في بيان الدلالة على أنهم لم يعارضوه عليه السلام لتعذّر المعارضة عليهم

[في إثبات أن المُخالفين لم يأتوا بالمعارضة لتعذّرها عليهم ومقالة شيوخ القاضي في المسألة]

قد علمنا أن لتعذّر الفعل على الفاعل طريقًا يتميّز به مما لا يتعذّر؛ وإنما لا يقع لأن الفاعل لا يختاره؛ لأنه لو لم يتميّز أحدهما من الآخر لالتبس حال مَن لا يفعل باختياره بحال مَن لا يفعل مع تعذّره؛ والتباس ذلك يوجب إبطال تعلّق الفعل بالفاعل أصلًا؛ لأنّا إنما نعلم ذلك بأن يتأتى من واحد، ويتعذّر على الآخر، ولا نعلم ذلك بأن يقع من أحدهما، ولا يقع من الآخر، لا بأن علمنا ذلك فقط؛ بل يمكن أن نعلم به الفصل بين القادر وغيره؛ وإنما نعلم بأن يقع التصرّف منه على وجه نعلم به أن الفعل قد يقع منه مع تعذّره على الآخر، وإن كان كلا الأمرين لم يقع. ولولا أن الأمر كما قلناه لم نعلم الفرق بين العالم وغيره؛ لأنّا إنما نعلم ذلك بأن يتعذّر على أحدهما، مع كمال آلاته وقدرته الفعل، المحكم. وقد قال شيوخنا: ما يدلّ على أن العلم بتعذّر الفعل على الجماد يكون ضروريًّا؛ وإنما تقع الشبهة، في بعض الأحوال، أو في الوجه الذي له يتعذّر؛ فكيف يصح والحال هذه، أن لا يتميّز أحد الأمرين من الآخر، وله أصل ضروري، وأصول مكتسبة، على الوجه الذي بيّنّاه؛ وعلى هذا الوجه يصح أن يبني الكلام، في أن القادر منّا لا يصح أن يقدر على الألوان وغيرها؛ لأنه لا بد من أن نعلم تعذّر ذلك، ثم نبني عليه أنه إنما تعذّر، لأن القدرة لا يجوز أن تكون قدره عليه؛ ولا يصح أن يعلم تعذّر ذلك إلا بوجه يقتضي تميّز ما يقع منّا على وجه يتعذّر، وما لا يقع على هذا الوجه. ولا فرق بين الأمرين إلا بأن يعلم أن مع توفر الدواعي، وزوال الموانع، وسلامة الأحوال لا يقع اختيارًا، وإنما لم يقع لتعذّر ذلك، فأما الشيء الذي لا يقع اختيارًا، فإنما لا يقع لتغيّر أحوال الدواعي حتى يعلم أنه لو تغيّر لوقع، ولولا أن الأمر كذلك لم نعلم أن الملجأ إلى الفعل يجب أن يقع منه، ولا يصح أن نعلم تعلّق الأفعال بالدواعي، فإذا صحت هذه الطريقة، وعلمنا من حال العرب أنهم مع توفر الدواعي إلى المعارضة، وكونها مقدورة، ومع زوال الموانع، لم

يأتوا بها، فلا بد من القول بأن الوجه في ذلك ليس إلا تعذّرها عليهم؛ ولم نقل: إن كل فعل يقع أو يتعذّر، فهذا حاله، لأنّا قد دللنا على: أن الساهي قد يفعل الأفعال، والنائم؛ وإنما المراد أن الفعل المتميز من غيره، الذي من حقّه أن لا يقع إلا لغرض عند علامات ومقدمات، فلا بد إذا لم يقع، مع توفر الدواعي، أن يكون ما وصفنا؛ وليست المعارضة مما يجوز أن يقال فيها: إنها غير ظاهرة؛ لأنها من أظهر الأمور وأجلاها، مع ما تقدم فيها من التقريع والتحدّي، وتكرار القول فيها، حالًا بعد حال، والدواعي على ما ذكرناه متوفرة، فيجب أن يدلّ ذلك على ما قدّمناه.

[في بيات توفّر الدواعي لدى المخالفين لمعارضة القرآن]

فإن قال: ومن أين أن دواعيهم متوفرة؟ ثم من أين أنها توفرت وقويت على وجه يخلص، ولا يكون هناك مقابل ومعارض؟ ثم من أين أنهم عرفوا: أن المخلص مما قرعوا بالعجز عنه معارضة القرآن، دون غيره؟ مع تجويز أنهم اعتقدوا أن غيره يسد مسدّه، فيما هو البغية والطلبة؟ ثم من أين أنه لم يشتبه عليهم، أن معارضة القرآن لا تؤثر، وأن غيره هو المؤثر، أو أقرب إلى التأثير؟

قيل له: أما الذي يعرف به توفّر دواعيهم: أنا نعلم أن مَن قرعه غيره بالعجز عن أمر أتى به، ولا مانع، أن ذلك التقريع يحرّك طبعه، إذا كان عالمًا به؛ فإن انضاف إلى ذلك أن يكون المقرّع من قومه، وأبناء جنسه كانت الدواعي أقوى؛ فإن كان المقرع ممن لم تظهر له الأحوال العظيمة، الموجبة للرياسة والنباهة من قبل، فهو أقوى؛ فإن انضاف إلى التقريع أنه صرفهم لذلك عن عادات وأغراض من قبل، كان أقوى، لأنه، صلّى الله عليه، أوجب لمكان القرآن، انتقالهم عن العادات في الدين؛ لأنه سفه آلهتهم وطريقتهم في الدين؛ بل سفه أحلامهم وعقولهم، لإقدامهم على ما كانوا يتدينون به؛ وانضاف إلى ذلك تخويفهم بالنار عند التمسك بذلك، وترغيبهم في الجنة عند العدول عنه، ونقلهم مع ذلك عن عادات تختصّ الدنيا، من رياسات وأحوال كانوا عليها؛ وصيّرهم تبعًا، بعد أن كانوا متبوعين، وألزمهم الكلف على النفس، والحقوق في المال، وأبطل رياسة البعض على البعض،

وشرع أن المؤمنين يد على مَن سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم؛ وأبطل للكفار الحرمات، حتى منع التوارث بين أهل ملّتين؛ وقطع أحكام الأنساب باختلاف الدين، وجمع لهم وجوه المذلّة بالثبات على طريقتهم؛ وعرفهم أنواع العزّ بالانتقال إلى شريعته؛ وانضاف إلى ذلك تعريفهم أن عجزهم يقتضي فيه رتبة عالية في الدين، ورياسة عظيمة من جهة الدين، يوجبان الانقياد له، إلى غير ذلك؛ وانضاف إلى ذلك أنه تحدّاهم بأمر يختصون به، أنه من أعظم مفاخرهم. لأنه الذي يصولون به على سائر الناس، وهو الفصاحة والتصرّف فيها؛ ولم يكن تحدّيه لهم إلا بعد عادات سلفت لهم في التحدّي في مثل ذلك، والمباراة والمنازعة فيه؛ وانضاف إلى ذلك ما كانوا يتحققونه، وتظهر أمارته، من نقصان عندهم، وزيادة عدده، وضعف حالهم، وقوّة حاله، لأجل عجزهم عن مساواته؛ واقترن بذلك ما كان معهودًا من طريقتهم، وهو الحمية والأنفة، والنفار مما يقتضي العار؛ لأن حالهم في ذلك كان أبلغ من حال سائر الناس، فيما يرد عليهم من هذا الباب حتى كان الواحد منهم يتحمل الأخطار العظيمة، ليسير من الذم يلحقه في قرى وضيافة، ويبذل المهجة في اليسير من عيب يلحقه؛ ثم اقترن من بعد ذلك إيجاب الحدود والقتل وغيرهما، لأجل ظهور نبوّته، ومقامهم على مخالفته؛ وكل ذلك مما يقوّي الدواعي، لأنها أمور ظاهرة، لا تصح فيها الشبهة؛ فلا يمكن أن يقال: إنهم ذهبوا عن ذلك بسهو، وغفلة، ولبس، وشبهة.

[في بيان أن المعارضة لو قَدِر المُخالِف عليها لوجب أن تكون ضد القرآن]

فإن قال: ومن أين أن هذه الدواعي دعتهم إلى إبطال أمره صلّى الله عليه، وتوهين حاله، دون أن يكون داعية لهم إلى غير ذلك.

قيل له: لأنه، صلّى الله عليه، لم يتحدّهم إلا بطريقة معروفة؛ وهي طريقة النبوّة، وإلزام الشريعة؛ دون طريقة الغلبة والملك، والقهر بالسلطنة؛ لأنه حيث ادّعى النبوّة لم يكن له عدد ولا عدد، ولا له من الحال ما يقتضي ادّعاء الملك؛ وإنما ادّعى ما ذكرناه من النبوّة، وجعل الذي لأجله يلزم الانقياد، العلامة والمعجزة، وهي القرآن؛ والذي يدعو إلى إبطال أمره، هو الذي يدعو

إلى المعارضة؛ لأن الإبطال المطلوب بها يقع دون غيرها؛ وكل أمر حلّ هذا المحل فليس بجائز أن يخفى على العقلاء، فيظنّوا أن الدواعي إلى أحدهما، دون الدواعي إلى الآخر؛ بل العلم الضروري يقع بأن الأمر المطلوب واحد؛ فمتى علمنا، والحال هذه، قوّة الدواعي إلى إبطال أمره؛ أو علمنا قوّة الدواعي إلى المعارضة، فالمعنى واحد، واللفظ مختلف؛ وقد علمنا أن دواعيهم قويت إلى إبطال أمره لدلائل ظهرت، لا تجوز الشبهة فيها، وهي بذلهم المهج، والنفوس، والأموال في ذلك، ومفارقتهم الأوطان والعشيرة فيه، وتعرّضهم للخطر، وتعريضهم المال للتلف؛ فكل ذلك وأشباهه منهم يدلّ على أنهم عدلوا عن المعارضة للتعذّر؛ لأنها لو كانت ممكنة لكانت تسهل، ولا يحصل فيها من المضار ما ذكرناه، ولا يقع بها من الخوف والخطر ما وصفناه؛ فكان لا يجوز أن يعدلوا عن المعارضة إلى هذه الأمور. يبيّن صحة ما ذكرناه: أن القوم أجمعين انقسموا إلى أمور ثلاثة:

فمنهم: مَن انقاد واستجاب.

ومنهم: مَن بذل مجهوده في المحاربة والمعاداة، فكان مباشرًا لذلك، أو مجيبًا له وتابعًا.

ومنهم: مَن عدل إلى أمور لا تنفع، مما يظن أنه كالحجة؛ نحو ما رُوِيَ عن «النضر بن الحارث»: من تحمّل المشقة بقصد «فارس»، يحمل كتب «الفرس»، ليعارض بها القرآن؛ ويموّه بذلك على الضعفاء؛ لأنه كان يعلم أنه، صلّى الله عليه، لم يتحدّهم بما يجوز في أخبار «رستم»[1] وغيره، أن يكون معارضة له، ومؤثرًا فيه؛ وإنما كان قصده التمويه؛ وذلك نحو ما ذكره الله تعالىٰ عن «فرعون»[2]، عند اعتراف السحرة، لما ظهر من قلب العصا حيّة، بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ﴾ [طه: الآية ٧١]؛ ومعلوم أنه لم يخف ذلك عليه، لكنه أراد التمويه على الضعفاء، لئلا تبطل رياسته؛ وثبت عن

(١) قائد الجيش الفارسي ضد المسلمين في معركة القادسية، والتي انتهت بهزيمة الفرس، وذلك سنة ١٥ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ٢١٨/١، ٢١٩).

(٢) لقب للملوك المصريين القدماء، جمعها «فراعنة». وتمَّ ذكره في القرآن الكريم عند ذكر النبي إبراهيم وموسى ويوسف.

«الوليد بن المغيرة»، مع تقدّمه في العلم بالفصاحة والرياسة، عند اجتماع قريش إليه، يطلبون منه وجه الحيلة، في دفع حال النبيّ، صلّى الله عليه، ومعارضة القرآن، فقال: لقد سمعت الخطب، والشعر، وكلام الكهنة؛ وليس هذا منه في شيء؛ ثم فكر ونظر، وعبس وبسر، وقال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدَّثِّر: الآية ٢٤]؛ ولو كان يتمكن من المعارضة لم يكن ليقول ذلك؛ ولكان لهم أن يقولوا: إذا كان هذا السحر مما أتى به، فما الذي يمنع من مثله؛ وكيف يجوز أن ينسب القرآن إلى أنه سحر إلا وقد ضاق به ذرعه وصدره، حتى نسبه إلى أمر يعتقد القوم تعذّره عليهم! وإلى أنه إنما يمكن على طريق الحيلة من ذلك!؛ وكيف يجوز أن يظهر «لبيد» الزهد في قول الشعر، وهو متقدّم فيه، وفي الفصاحة، عند القرآن، ويتأمله ويقول: إن الله تعالىٰ أبدله من الشعر سورة البقرة؛ فإذا ثبت في القوم أنهم لم يخرجوا عن هذه الطبقات، فكيف يصح أن يقال: إن معارضة القرآن كانت ممكنة لهم، أو لبعضهم، ولم يقدموا عليها، مع شدّة الحاجة إليها، ومع أنها البغية! ولئن جاز هذا ليجوزن، في الشديد العطش، والماء له معرّض، أن يعدل إلى غيره مما فيه مشقة، ولا يوصل به إلى المراد والبغية؛ وما حلّ هذا المحل ينافي طريقة العقل؛ فمَن أجازه على القوم فقد نسبهم إلى أنهم كانوا بلا رأي، ولا معرفة بالعادات ولا عقل، ولا علم؛ والعلم الضروري قد ثبت بخلاف ذلك، وصار الذي ذكرناه، كل واحد منها دلالة، وإن كان مجموعها أقوى؛ لأن المتعالم من حال الجماعة العظيمة: أنها لا تستجيب، ولا تنقاد، ولا تخضع لمَن يدعي النبوّة والرياسة، إلى غير ذلك، مما قدّمناه، ويتم بمثل حاله في الوجه الذي له ألزمهم ذلك؛ وفيه ادّعى الفضل عليهم، من غير قهر وغلبة، ولا أمر يزيل طريقة الاختيار، كما عرفنا من حال مَن لم يستجب أنهم مع كثرتهم بذلوا المهج والأموال، إلى غير ذلك؛ ولا يجوز ذلك منهم، مع تمكنهم من مساواته في الأمر، الذي ادّعى به الفضيلة والتقدّم!؛ فكذلك القول في الذين موّهوا، ولبسوا، وأوهموا أن الذي يوردون من أخبار «الفرس» يحلّ محل المعارضة، وكيف يجوز أن تكون المعارضة ممكنة، فلا تقع من فريق منهم إن كانت الشبهة تجوز فيها على فريق، فكيف وقد علمنا أنه لا شبهة فيها ألبَتَّة.

[في بيان أن الادّعاء بالمقدرة على الإتيان بمثل القرآن هو مكابرة وردّ القاضي على أُمية بن خلف الجمحي في المسألة]

فإن قيل: فقد قال «أُمية بن خلف الجمحي»: لو نشاء لقلنا مثل هذا.

قيل له: إن ادّعاء الفعل وإمكانه لا يمنع من الاستدلال على تعذّره، بأن لا يقع مع توفّر الدواعي. يبيّن ذلك: أن مَن توفّرت دواعيه إلى الكتابة، يعلم تعذّرها عليه، إذا لم يفعلها؛ وإن قال: لو شئت لفعلتها، فليس الادّعاء يمنع من صحة ما ذكرناه، بل متى اقترن به إلى ابتداء الفعل كان أقوى في الدلالة، لأن المتعالم من حال المدّعي: أن دواعيه تقوى إلى الفعل، لئلّا يخالف دعواه، ووعد بترك الفعل، فإذا لم يفعل كانت الدلالة أقوى. يبيّن ذلك: أن كل واحد منّا يتمكن من أن يدّعي ما يعلم أنه لا يمكنه أن يأتيه.

فإن قال: فكيف استجاز ذلك مع ظهور كذبه؟

قيل له: لا يمتنع على الواحد، والعدد اليسير أن يدّعي ما يعلم خلافه، على طريق البهت والمكابرة، لبعض الأغراض؛ فلو قلنا: إنه لما ضاق ذرعه أورد ما يعلم فيه كذبه، وقلّة مبالاته بالعاقبة، لجاز.

ولو قلنا: إنه أراد بقوله، لو نشاء لقلنا مثل هذا، لا في قدر فصاحته وبلاغته، لكن في بعض الوجوه التي يمكنه معها أن يأتي بالمعارضة، لصح؛ لأنه قد يجوز أن يموّه أنه يمكنه أن يأتي بمثل طريقته، في بعض الوجوه، كما موّه «النضر بن الحارث» بأنه يأتي بمثله، في تضمنه لأخبار مَن تقدم، فلذلك طلب في ذلك أخبار «رستم»، و«اسفنديار»، وغيرهما، من بلاد «الفرس».

[في بيان أن الكثير من المخالفين قد اعترفوا بعجزهم عن الإتيان بمثله]

فإن قال: فجوّزوا فيمن اعترف واستجاب أن يكون معترفًا بالعجز عما يمكنه، ويعلم من نفسه خلافه.

قيل له: إن الجمع الكبير لا يجوز عليهم ذلك، كما جوّزناه، على الواحد، والعدد اليسير، سيّما إذا حصل مع ذلك الدّاعي إلى خلافه، لأن المتعالم من حالهم مع كثرتهم: أنهم كانوا في بعض الأحوال يريدون إبطال

أمره، ثم انقادوا للاستجابة، فهذا هو المتعالم من حالهم مع كثرتهم، أنهم كانوا في بعض الأحوال يريدون إبطال أمره، ثم انقادوا للاستجابة، فهذا هو المتعالم من حال أكثرهم؛ فصارت دعواهم مطابقة لشاهد حالهم؛ على أنّا نعلم من حال كثير ممن أظهر الاستجابة أنه لم يكن مصافيًا، بل كان منافقًا، أو في حكم المنافقين؛ وصحّ أيضًا أنه قد كان فيهم مَن تغيّر قلبه لموجدة وغيرها، عند كثير من الأسباب، والدواعي في مثلهم تقوى إلى أبطال أمره، صلّى الله عليه، بأكثر مما تقوى الدواعي، في الأصل، وقد علمنا، مع ذلك عدولهم عن حديث المعارضة أصلًا، إلى غيرها من الأمور، وذلك يدلّ على ما قلناه في ذلك.

[في بيان أن معارضة القرآن بمثله كانت ستظهر ولو كانت من فئة قليلة]

فإن قال: إن الذين أمكنهم أن يأتوا بالمعارضة قليل من كثير، لأن العرب، وإن كانت كثيرة في العدد، فمن يوصف بالتقدم في البلاغة قليل والفصاحة، ثم يترتبون ويتفاضلون، فيعود الأمر في متقدميهم إلى أنهم قليل، من القليل الموصوفين بالفصاحة؛ ومثلهم لا يمتنع التواطؤ عليهم، فجوّزوا أنهم أتوا بالمعارضة، وتواطؤوا على كتمانه، أو عدلوا عن المعارضة، مع التمكن، محبة للمشاركة في رياسته، ووجوه المنافع، من قبله، أو دفعًا للمضار، المخوّفة من جهته؛ وتجويز ذلك يبطل ما ادّعيتموه.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأن مَن يعد من الفصحاء قد كان فيهم كثرة، لا تجوز على مثلهم الطريقة التي ذكرتها؛ وهذا بين عند مَن يعرف أحوال الشعراء والخطباء، والمتقدمين في هذا الباب.

وبعد... فإنهم لو تكلّفوا المعاضة، وبلغوا النهاية لكانوا لا يزيدون على مَن تقدم، من طبقات الشعراء؛ لأن مزية شعرهم وخطبهم، على مَن كان في زمنه صلّى الله عليه، معروفة في الجملة، فكان يجب أن يحتجّ بذلك الجمّ الغفير، وإن تواطأت الجماعة اليسيرة، على ترك المعارضة، أو إخفائها؛ لأن هذا الاحتجاج أسهل من إيراد المعارضة، وأقوى في بطلان أمره، صلّى الله عليه؛ لأنه لا فرق بين أن يبيّنوا أن الذي جاء، من القرآن معتاد، بذكر مثله، فيما تقدم؛ أو بإيراد مثله، في الوقت.

وبعد.. . فإنا لا نجوّز على الجمع اليسير ما ظنّه السائل، على كل حال؛ لأنه مع التنافس الشديد، والتقريع العظيم، وتحرّك الطباع، ودخول الحمية والأنفة، وبطلان الرياسة والأحوال المعتادة، والدخول تحت المذلّة، لا يجوز في كثير من الأحوال، على الواحد أن يسكت، عن الأمر الذي يزيل به، عن نفسه الوصمة والعار، والأنفة، فكيف على الجماعة القليلة، أو الكثيرة! هذا لو انفردوا عن طبقة وأصحاب يتشددون في المطالبة، ويلتمسون الظفر الراجع على جماعتهم، بالمعارضة؛ ومثل هذه الطريقة لا يجوز، على عاقل واحد، إذا كان من أهل المعرفة، فكيف على الجماعة!

وليس كل أمر منعنا وقوعه من الكثير يجوز على العدد القليل؛ بل فيه ما يساوي الواحد الكثير فيه؛ وعلى هذا الوجه لا يجوز على العاقل الحازم أن يشوّه بنفسه، وهذه حاله؛ فالذي ذكروه من هذا القبيل، على ما بيّنّاه.

[في بيان رأي أبي هاشم في المسألة]

وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم»: أن المعارضة لو وقعت من القليل كانت لا تلبث أن تنكشف على الأيام إن لم تنكشف في الحال؛ لأن العادة لم تجر في كتمان مثل ذلك بالاستمرار؛ ولو جوّزنا مثله لم نأمن في زمن كل متقدم في الشعر، وفي زمن كل عالم مبرز، أن جماعة شاركوه وساووه، ومع ذلك انكتم أمرهم ألبتة، في سائر الأوقات؛ والمتعالم من حال أسرار الملوك، مع تشددهم في كتمها، أنها قد انكشفت، على الأوقات؛ فكيف يجوز في مثل ذلك أن ينكتم أبدًا! فلو عارضت هذه الفرقة القليلة القرآن لوجب أن يظهر آخرًا، على الأيام، إن لم يظهر أولًا؛ على أن العادة لم تجر بأن يتمكن العاقل من فضل باهر يساوي به مَن تقدم كل التقدم، ويجب كتمانه لبعض الأغراض؛ وإن أوجب ذلك في وقت لتقية وخوف، فلا بد من أن يجب نشره من بعد؛ فلا يجوز فيما حلّ هذا المحل، أن لا يظهر في الواحد، فكيف في الجماعة!

وبهذه الطريقة نفصل بين المتقدمين والفضلاء، وبين غيرهم؛ فلو جوّزنا ما ذكره لانتقض طريق المعرفة بهذا الفضل؛ وانتقاضه يثبت بانتقاض التفرقة بين مَن يصح منه الفعل، وبين مَن يتعذّر عليه.

وكل هذه الوجوه تبطل قولهم: إنهم تولّوا المعاضرة للأغراض التي ذكروها؛ لأنه لا فرق بين تجويز كتمها، أو تركها، في أنه يفسد من الجهات التي ذكرناها.

على أنه بنى هذا السؤال، على أن المعارضة لا تمكن إلا من النفر القليل؛ وإنما يصح ذلك لو تحدّاهم بكل القرآن؛ فأما إذا تحدّاهم بمثل سورة منه فقد يصح ذلك، في المتوسط في الفصاحة، كما يصح من المتقدم؛ لأن المتعالم من حال المتوسط أنه قد يساوي المتقدم، في كثير من كلامه؛ بل ربما اتفق في شعره، وخطبه، القليل مما يزيد في الفصاحة على جميع الكلام الواقع ممن تقدمه؛ وهذا متعالم من حال طبقات الشعراء؛ لأن متوسطهم يقع في شعره ما يزيد عن شعر مَن تقدم؛ بل الكثير من أشعار المحدثين يجري هذا المجرى؛ فكيف يصح ما تعلّق به!

ولهذا الوجه يقع في كلام المتقدم في الفصاحة المتوسط، الركيك، ولو كان تقدمه يقتضي، في عموم كلامه التقدم، لما صح ذلك؛ فكذلك تقدم غيره عليه، لا يمنع من أن يقع في كلامه ما يساوي كلام المتقدم، بل يزيد؛ وهذه الطريقة ظاهرة عند أهل المعرفة؛ لأن طبع الكلام، وطريقته في الفصاحة يقتضي ذلك، لا محالة؛ ولذلك نجد المبرز تختلف أحواله، فيما يأتيه من الكلام، بحسب الاتفاقات؛ وهذا بيّن في سقوط ما ظنّه هذا السائل.

وبعد.. فالمتوسط إذا أتى بما يقارب القرآن، كان بمنزلة أن يأتي بما يماثله في أن التقريع يبطل به؛ فقد كان يجب أن يفعلوا ذلك، إن حصل من المتقدمين مواطأة؛ وقد كان يجب في هذا الوقت، وفي الأزمان الماضية، أن يأتوا بما يقارب، أو يماثل؛ لأن المواطأة والسبب فيها قد زال؛ وهذا الذي قدّمناه يبطل ما يتعلّقون به، من أن الفصاحة لا بد من أن تنتهي إلى عدد قليل، أو واحد، لأنّا إذا توهمنا فصحاء العرب مائة؛ وتأملنا أحوالهم، فلا بد من أن يكون فيهم مَن يتقدم الجميع؛ فإذا اخترنا منهم خمسين فلا بد من أن يكون فيهم مَن يتقدم؛ فإذا اخترنا منهم عشرة،

فكمثل، حتى تنتهي إلى الواحد والاثنين، فلا يمتنع أن يأتي بالقرآن، ويتعذّر مثله على غيره، ويواطئه ذلك الواحد والاثنان؛ لأن كل الذي قدّمناه قد أبطل ذلك.

[استدلال شيوخ القاضي على إبطال أن الفصاحة لا بد من أن تنتهي إلى عدد قليل]

وقد استدلّ شيوخنا على إبطاله: بأنه، صلّى الله عليه، كغيره في بون ما بين كلامه وبين القرآن، فلا يصح أن يقال: إنه أتى به لمزيته في الفصاحة، وحال كلامه كحال كلام غيره، في أن القرآن يفوقه، ويفضل عليه؛ وبيّنوا أنه لا يمكن أن يقال: تعمل له زمانًا، وسائر كلامه ارتجله؛ وذلك لأن المتقدم في الفصاحة يقارب المرتجل من كلامه المسموع عنه؛ بل ربما فاقه البعض منه، على ما جرت به العادة، إذا كان ممكن يمكنه الارتجال، كما يمكنه التعمل؛ وبيّنوا بطلان قول السائل: إنما فارق سائر كلامه القرآن، لأنه كان يتعمد أن يأتي به، على الحد الذي يبيّن معه، من القرآن، ليتم تلبيسه وتمويهه؛ وذلك لأن المتعالم من حاله، صلّى الله عليه، أنه كان يقصد في كثر من مقاماته أن يأتي بالكلام الفصيح؛ فلا يصح ما ادّعوه.

وبعد.. . فإن مَن يقصد إلى ذلك أيضًا لا بد من أن يقع في كلامه ما يقارب الأمر الذي يعمله، وهذا مجرب من الأحال المتقدمين؛ حتى أن بعضهم إذا اعتاد طريقة في الفصاحة المتقدمة، لا يواتيه الكلام المتوسط والركيك إلا بعد جهد وتكلف؛ وإنما يصح ذلك في أمور مخصوصة، دون العوارض، التي يخرج فيها إلى ضروب من الكلام، لا يصح إيراده على طريق الروية؛ ويخالف ما يُحكى عن «واصل بن عطاء»(١) وغيره، من إخراجه الراء من كلامه؛ لأن ذلك أمر مخصوص، فالتعمل فيه يصح.

---

(١) واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة، رأس المعتزلة، سُمِّي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. وُلِدَ بالمدينة ونشأ بالبصرة. ومن تصانيفه: «أصناف المرجئة»، و«المنزلة بين المنزلتين»، و«التوبة»، و«معاني القرآن»، و«السبيل إلى معرفة الحق». توفي سنة ٧٤٨ م. (المقريزي ٢/ ٣٤٥؛ وفيات الأعيان ٢/ ١٧٠؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ أمالي المرتضى ١/ ١١٣).

وبعد.. . فكلام رسول الله، صلّى الله عليه، قبل ادّعاء النبوّة، في الفصاحة معلوم قدره، ولا يجوز أن تقال في تلك الأحوال كان ينعمل، لما قاله السائل؛ وعلى أنه لو تعمل لذلك، كان كلامه المرتجل يقاربه، وإن لم يساوه؛ وكذلك كلام غيره؛ وهذا يوجب خروج القرآن عن أن يكون العادة منتقضة به.

[في بيان أن لا علاقة للزمن في عدم قُدرة المخالفين معارضة القرآن]

فإن قال: جوّزوا أن المعارضة كانت ممكنة، لكنه، صلّى الله عليه، تعمل للقرآن زمانًا طويلًا؛ ثم عاجلهم بالتقريع والتحدّي.

قيل له: إن الذي قدّمناه يسقط ذلك؛ لأنه لم يتحدّهم بمثل كل القرآن، حتى يتعذّر عليهم ذلك إلا بزمان طويل؛ ولأنّا قد بيّنّا: أن الفصيح يتمكن من الارتجال والتعمل: في مقدار من الكلام، على سواء؛ وبيّنّا: أن المقارب كالمماثل، في أنه يبطل مزية القرآن؛ وبيّنّا: أنه كان يجب فيما تقدم من الشعر وغيره، أن يحتج به، مما تعمل القوم له؛ وبيّنّا: أنهم كانوا متمكنين مدة من الزمان من التعمل لو أرادوه؛ وبيّنّا: أن تعمل ذلك أسهل، لو أمكنهم، من سائر ما تحمّلوه؛ وبيّنّا: أن الاستجابة، مع ذلك، كان يجب أن لا تقع، إذا أمكنهم ذلك.

[في بيان أن لا علاقة للحرب
في عدم قدرة المخالف معارضة القرآن]

فإن قال: إنه، صلّى الله عليه، عاجلهم بالحرب، وشغلهم بذلك، وبغيره من ضروب الخوف، عن المعارضة.

قيل له: إن كثيرًا مما قدّمناه يسقط ذلك؛ على أنه، عليه السلام، قد كان مدّة من الزمان، قبل الهجرة، ثم بعده، يدعو إلى الله تعالىٰ، ويظهر حاله، ويتحدّى، ويقرع، ولم يكن هناك حرب، ولا غيرها، ولو كانت الحرب تشغل، لكانت إنما تشغل في حال كونها، لا قبلها.

وبعد.. . فإنها حيث حصلت، إنما كانت تحصل، في وقت من الزمان، لا على طريق الدوام، وقد كان يجب أن ينشأ غلوًّا بالمعارضة، في حال زوال

الحرب، لو كانت ممكنة؛ على أنه كان يجب، إن كانت ممكنة، وانشغلوا عنها، أن يحتجوا بكلام الفصحاء المتقدمين؛ وأن يتمكن من تأخر عن النبيّ، صلّى الله عليه، وقد زالت الحرب، من مثله؛ والمعاداة في كل عصر قائمة، في طبقة من المكذبين، والمنافقين؛ وكل ذلك يبطل ما تعلّقوا به. على أن المتعالم، من حال كثير من الفصحاء: أن حال الحرب تحرك من طبعه، في الفصاحة، ما يتمكن معه مما لولا الحرب لم يتمكن، وهذا معلوم، من حال شعرائهم، فيما كانوا يوردون، في هذه الحال، من الشعر والكلام، وغيره؛ على أن استعمال اللسان، في الكلام، مع العلم بكيفيته في القلب، بمنزلة استعمال السيف وآلات الحرب في المحاربة، فلم صار ذلك مانعًا من المعارضات، مع أن الآلات متغايرة، ولا يتنافى الفعل بها؟!؛ ولم صارت هذه الآلات، واستعمالها في الحرب، بأن تمنع من الكلام الفصيح، بأولى من أن تمنع الكلام الفصيح منها؟!؛ وهذا ركيك من الكلام.

[في الرّدّ على بعض الحجج حول عدم معارضة القرآن]

فإن قال: جوّزوا أن المعارضة كانت ممكنة، لكن القهر والغلبة، منه، صلّى الله عليه، ومن المستجيبين له، خوّف من الإتيان بها. فلذلك عدلوا عنها.

قيل له: فهلّا عدلوا عن المحاربة لهذه العلّة؟ وعن المهاجاة، لمثلها، وعن الوقيعة فيه، ونسبته إلى الجنون، والسحر، إلى سائر ما حُكِيَ عنهم؟!

وبعد.. . فإنما كَثُر مُستَجِيبوه بعد ادّعاء النبوّة، بزمان؛ لأنه كان قليل العدد، كالمستضعف، حتى خاف، وهاجر، وطلب النصرة؛ فكيف يصح ما ذكروه!

على أن الذي تعلّق به، لو صحّ، لم يمنع من المعارضة، في كثير من الأوقات؛ فكان يجب أن تحصل فيما بينهم، وتنكشف وتظهر على الأيام؛ على ما قدّمناه من قبل، على أنه، صلّى الله عليه، في أحواله أجمع، كان يتحدّى بالقرآن، ويدعو إلى شريعته، باللين من القول، على وجه لا يوقع الخوف، فقد

كان يجب أن يأتوا بالمعارضة. وكما أن هذه الأحوال، لم تمنع الكثير؛ ممن أظهر الاستجابة، التجمع، على طريق النفاق؛ فقد كان يجب أن لا يمنعهم وغيرهم، من المكاشفين، من المعارضة.

[في بيان أن معارضة القرآن بمثله لم تكن ممكنة لتعذّرها]

فإن قال: جوّزوا أن المعارضة ممكنة، لكنهم عدلوا عنها، لأنهم لم يعلموا أنها المخلص، مما تحدّوا به، ودفعوا إليه؛ لأنهم لم يكونوا أرباب جدل ونظر، فلما لم يعلموا ذلك، واشتبه عليهم، عدلوا إلى المحاربة، طلبًا لتخلصهم منه.

قيل له: إن العلم بهذا الباب ضروري لا يجوز دخول الشبهة فيه؛ لأن أهل الفصاحة إذا عرفوها، وعرفوا مقاديرها، وجرت عادته بالتنافس فيها، والمباراة، والمنازعة، فغير جائز، أن يخفى عليهم: أن المخلص من التحدّي، في قدر منها، الإتيان بمثله؛ بل ذلك مقرر، في العقول، لو لم تجر العادة به؛ لأن المتحدّي، لا بد من أن يكون مصرّحًا، بهذه الطريقة، فيصير تصريحه بها أقوى في معرفتهم من العادة المتقدمة؛ ولذلك نجد من ليس بعاقل لا يخفى عليه التحدّي؛ لأن الصبيان إذا تحدّى بعضهم بعضًا، بالعدو، والطفر، والرمي، إلى غير ذلك، مما يتعاطون، فلن يخفى عليهم، أن المخلص من ذلك، إذا تمكنوا، أن يأتوا بمثله؛ فكيف يجوز أن يخفى ذلك، على العقلاء المجرّبين؛ فإن انضاف إلى ذلك، أن يكون التحدّي واقعًا، بالأمر الذي هو من أعظم مفاخرهم، وما يتعاطونه، فهو أقوى، في أنه لا يجوز الاشتباه فيه.

وبعد... فإن حال العرب مع فعلها، لا يكون أقل من حال أهل الصناعات؛ والمتعالم من حالهم: أنه لا تخفى عليهم طريقة التحدّي، والجدال فيه؛ وذلك لأن الجدال والمناظرة آلتهما للعلم، فأهل كل صناعة يعرفون ذلك، فيما يعلمون، كما يعرفونه أهل العلم المتقدم فيه، على الجملة؛ وإن كان أهل العلم، من المعرفة ما ليس لغيرهم؛ وهذا يبيّن ركاكة هذا السؤال.

[في بيان أن معارضة القرآن
لو قدروا عليها لكانت أجدى الطرق لإسقاط النبوّة]

فإن قال: إنهم وإن علموا حال المعارضة وأنها البغية، فقد كان عندهم أن المحاربة أقرب إلى التخلص، وأبعد من الشبهة؛ فلذلك عدلوا عنها إلى الحرب.

قيل له: قد كان يجب قبل الحرب أن يفعلوها فيكونوا قد جمعوا بين الغرضين؛ بل كان يجب في حال الحرب أن يجمعوا بينهما؛ وكيف يجوز أن يعدلوا عنها، وهي البغية إلى أمر ليس هو المطلوب؛ ولو جاز ذلك في العقلاء جاز في الصبيان، وقد تحدّى بعضهم بعضًا، بالسرعة في العدو، وحصل له بذلك تقدم، أن يعدل مع تمكنه من مساواته إلى المقاتلة؛ وهذا خارج عن الطبع.

فإن قال: إن الأمر وإن كان كما ذكرتم، فقد تقتضي الطباع المحاربة، إذا حصل مع التحدّي تخويف ومغالبة.

قيل له: وإن حصل ذلك، فالمعارضة أولى من غيرها، وأشد تقدمًا، من سواها؛ على أن التخويف إذا كان تابعًا لصحة النبوّة، وصحة النبوة تابعة لإعجاز القرآن، فقد علم العقلاء: أن المهم الذي لا يعدل عنه، التشاغل بالأمر الذي هو الأصل، دون الفرع المتعلّق به. يبيّن هذا: أنهم لو بلغوا المراد في هذا الأصل زال الخوف، في توابعه؛ وإذا بلغوا المراد في توابعه لم يحصل المراد، ولا بطلت أحواله؛ صلّى الله عليه؛ ولو أن عدّوا من الكفار الحل من أهل بلد، ودعاهم إلى المحاربة، وتوعدهم بالمغالبة، على البلد والأحوال، إن لم يأتوا بمثل كتاب أنشأه، أو خطبة ارتجلها؛ فغير جائز أن يكون في ذلك البلد، مَن يتمكن من مساواته، فيعدل عنه، إلى المحاربة والمدافعة لأنها تابعة، والتشاغل بالأصل أولى؛ فكذلك القول، في شأن القرآن، بل الأولى في التمثيل: أن عالمًا ادّعى التقدم على أهل زمانه، لطريقة في العلم، نال بها رياسة، ورفعة، ورتبة، وتحدّى مَن نافسه بمثله، من غير تخويف، فغير جائز، أن يتمكن من مساواته، مع التنافس الشديد، في الأمر الذي نال به الرتبة، فلا يفعله، ويعدل عنه، إلى أمر لا يتعلّق بادّعاء ذلك العالم المحل، ولا يليق به؛

وهذه كانت طريقة رسول الله، صلّى الله عليه، حين ابتعثه الله تعالىٰ، لأنه صلّى الله عليه، كان يسلك طريقة الدعاء إلى الله تعالىٰ، وإظهار الإشفاق في الدين، والنصيحة، ويدّعي النبوّة، ويتحدّاهم بما اختصّ به؛ فقد كان الواجب، وقد اشتدّ التنافس، وعظم الحال، أن يهتموا بمساواته، لو أمكنهم، في الباب الذي أظهر ادّعاء الرفعة لأجله؛ وإنما سلك، صلّى الله عليه، طريقة المجاهدة والقتال، بعد هذه الطريقة بزمان، وبعد ما أقام الحجة، ومكن في النفوس أن لا شبهة، في الأمر الذي يدّعيه؛ فوجب عند ذلك، على طريق المصلحة، المعاقبة.

[في بيان أن التحدّي بالقرآن كان لفصاحته وليس لما فيه من علم الغيب]

فإن قال: جوّزوا أن المعارضة، وإن كانت ممكنة، فحال المراد بالتقريع والتحدّي في القرآن، اشتبهت عليهم؛ فلم يعرفوا ما الذي أريد بمثله؛ وفي أي باب يحصلون مساوين له؛ فلذلك عدلوا عنه.

قيل له: قد بيّنّا من قبل: أنهم كانوا بالعادة، يعرفون أن التحدّي والتقريع، في باب الكلام، كيف يقع فلا يجوز أن تدخل عليهم الشبهة في ذلك.

وبعد... فإن سائر الوجوه، التي عليها يقع التحدّي كان يمكنهم، لو لم تتعذّر المعارضة عليهم؛ فقد كان يجب أن يأتوا بالمعارضة، من كل وجه؛ لأن كل وجوه المعارضة كبعض وجوهها، في أنه ممكن؛ فكان يجب إذا كان الأمر عندهم غير ظاهر، أن يتشاغلوا بمعرفة الوجه، الذي تحدّاهم به؛ فقد كان ذلك ممكنًا ليعرفوا الطريقة، التي عليها وقع التحدّي، على أنّا قد بيّنّا من قبل: أن ذلك مما لا يجوز أن يشتبه عليهم، لأن العلم به ضروري، وعالمهم بمراده، صلّى الله عليه، مع المشاهدة وقع باضطرار.

فإن قال: جوّزوا، وإن كانت المعارضة ممكنة، أنهم ظنّوا أنه تحدّاهم بما تضمنه، من الإخبار عن الغيوب؛ ولولا ظنّهم لذلك، لما طلب بعضهم إلى بعض أخبار الفرس.

قيل له: إن هذا الوجه مما يدلّ على النبوّة، على ما سنذكره، لكنه صلّى الله عليه، تحدّى بالقرآن، لمرتبة في قدر الفصاحة، لا لما ذكرته، للوجوه التي بيّنّاها من قبل؛ ولا يجوز في العرب، أن تنصرف في هذا الباب؛ عن الطريقة المعتادة لهم، في التحدّي إلى طريقة غير معتادة؛ لأنهم قد عرفوا أن المنازعة، والمباراة، في سائر الكلام، كيف تقع؛ وأنه لا معتبر فيه بالمعاني؛ وإنما يعتبر قدره في الفصاحة، إما على كل وجه، أو في نظم مخصوص؛ على ما تقدم ذكره وذلك يسقط هذا السؤال.

وبعد... فإذا جاز أن يعدلوا إلى ما لا مدخل للتحدّي فيه، وهو المحاربة؛ فكيف لم يعدلوا إلى ما للتحدّي فيه مدخل؟ لأن ذلك أقرب إلى مرادهم، وإلى زوال المضار عنهم؛ ومثل ذلك لا يقع من العقلاء.

[في بيان أن المخالف لو انتصر في الحرب لم يكن ليلغي حجة النبوّة]

فإن قالوا: إنه أظهر لنفسه رتبة في الفصاحة، وأحبّوا رتبة لهم في القوّة والغلبة.

قيل لهم: إن جميع ذلك، لو أقرّ به واعترف، بل لو ثبت في الحقيقة، وعلم باضطرار، كان لا يؤثر في صحة أمره، صلّى الله عليه، لأنه لم يتحدّهم بالقوّة والغلبة، وإنما تحدّاهم بطريقة النبوّة؛ فلو غلبوه من كل وجه، لم يخرج من أن يكون محقًّا، ولو ضعفوا عنه، وأتوا بيسير المعارضة، لم يدخل في أن يكون محقًّا، ولا بأن يقدح في حجته، كانت غلبته مؤكدة لأمره؛ لأنه يعلم من فضله عند الغلبة، في الأمر الذي ادّعاه ما لا يعلم، لولا الغلبة؛ فيجب على هذا الموضوع أن يكون العرب فعلت ما يؤكد حجته، وعدلت عما يبطل أمره، مع المعرفة، وزوال الشبهة؛ وهذا مما لا يجوز على العقلاء.

[في بيان أن المخالفين لم يأتوا بالمعارضة لعلمهم بالفارق الكبير بين القرآن والكلام الفصيح]

فإن قال: جوّزوا أن المعارضة، وإن كانت ممكنة، فإنهم عدلوا عنها ظنًّا منهم، أن الشبهة تبقى معها، بأن يقال: إنها ليست بمثل القرآن، بل هي

مقاربة؛ لأن الفضل من الكلامين الفصيحين، ومساواتهما، وربما احتيج فيه، إلى تأمّل، فلما غلب ذلك على قلوبهم جوّزوا بقاء الشبهة والتعصب؛ وأن عند ذلك يحتاجون إلى المحاربة؛ فابتدؤوا بها.

قيل لهم: إن إتيانهم بما يقارب كإتيانهم بما يماثل، وما يشتبه الحال فيه، بمنزلة ما لا يشتبه عندهم، في أنهم يعلمون أن القرآن يدخل في الطريقة المعتادة، وذلك يخرجه من أن يكون معجزًا، فلا فرق في المعارضة لو أتوا بها بين أن يكون مثلًا للقرآن، أو مقاربًا له، على هذا الوجه؛ ولذلك فإنما تثبت الحجة، في القرآن، مَن لم تشتبه المعارضة به؛ لأن اشتباهها به في الوجه الذي سأل السائل عنه، يقتضي دخول القرآن، في طريقة العادة؛ فقد كان يجب أن يأتوا بذلك، لأنهم يعلمون ما ذكرناه باضطرار؛ كما أن العقلاء، يعلمون أن كل فعل يشتبه بما جرت العادة به، فغير ممكن ادّعاء الإعجاز فيه؛ ويفارق ذلك طريقتهم، في المباراة؛ لأنه لا يمتنع أن يفضل أحد الشاعرين الآخر، فإن كان قدر رتبة كلامهما في الفصاحة، داخلًا في العادة؛ ولم يكن الغرض من رسول الله، صلّى الله عليه، في القرآن بيان فضل القرآن في الفصاحة، فقط؛ وإنما كان المراد دخوله، في كونه معجزًا؛ فإذا بيّن أنه مما يشتبه بالمعتاد، فقد بطل ما ادعاه، وكان يحصل ذلك بالمعارضة، على أي وجه كانت؛ فلو كانت ممكنة لأتوا بها، وهذا يدلّ على أنهم لم يأتوا بها لعلمهم، بما بين القرآن، وبين كلام الفصحاء، من البون البعيد؛ وهذا يبطل ما يسألون عنه، من أنه إذا جاز أن تدخل الشبهة، على الهند، في قتل أنفسهم، مع وضوح الحال فيه، فهلّا جازت الشبهة على العرب، في المعارضة؟، لأنّا قد بيّنّا: أن العلم بذلك ضروري؛ وليس كذلك الحال، في المضار؛ لأن العلم بأن لا منفعة تتعقبه طريقة الاستدلال؛ فيجوز في الهند، أن يكونوا قد اعتقدوا في قتل أنفسهم تخلص جوهر النور من الظلمة، ولحوقه بعالم النور، ووقوعه في الروح والراحة، وتخلصه من الألم والهم؛ وإزالة هذه الشبهة يحتاج فيها إلى دليل؛ وليس كذلك الفرق بين الكلامين الفصيحين. يبيّن ذلك: أنا وإن لم نبلغ في المعرفة، حال الفصحاء المتقدّمين، فقد نفصل باضطرار، بين الكلامين الفصيحين، ونعلم مزية أحدهما في الفصاحة باضطرار؛ وإن لم نعلم في المضار أنها تخلص، ولا

تؤدّي إلى نفع أو تؤدّي إليه إلا من جهة الاستدلال، فالطريقة مختلفة على ما ذكرناه، وذلك يزيل التعلّق بهذه الشبهة وأمثالها.

[في بيان أن علم المخالف بخروج القرآن تحت العادة ضروري ولذلك لم يعارضه]

واعلم أنّا قد بيّنّا من قبل: أن العلم بمقادير الكلام، في الفصاحة، لا يجوز أن يكون من باب الاستدلال، كما أن العلوم التي معها يتمكن أحدنا من الكلام الفصيح، لا تكون إلا ضرورية؛ وقد دللنا على ذلك؛ وليس يجوز في هذا العلم أن يكون من كمال العقل؛ لأن أحوال العقلاء، تختلف فيه؛ فهو من باب ما يقع عند سبب وطريق، فإنما يجب أن يتساووا فيه، متى اتفقت حالهم، في سببه وطريقه؛ كما نقوله في العلم بالمدركات، وبمخبر الأخبار، والصنائع، وغيرها؛ وقد بيّنّا أن هذا العل بمنزلة العلم بالصناعات، فلا بد أن يكون العالم به قد مارس ذلك، كما تمارس الصناعات؛ أو يجري مجرى العلم بالحفظ؛ فلا بد من تكرره على السمع؛ أو يجري مجرى العلم بالمدرك، فلا بد من إدراكه له؛ ولا يجوز أن نخرج العلم بالكلام الفصيح، عن هذه الوجوه الثلاثة، وكلها تقتضي صحة ما قلناه، من أنه يحصل عند سبب وطريق؛ فأما العلم بأن أحد الكلامين يباين الآخر، في الفصاحة، فلا بد من أن يكون تابعًا لما قدّمنا ذكره من العلوم؛ وتنضاف التجربة والعادة، فتعرف عند ذلك المباينة، كما يعرف أهل الصنائع التفاضل في صنائعهم؛ فليس بواجب، والحال ما قدّمناه، أن يكون كل واحد، من العقلاء يشارك العرب، في المعرفة، بمزية القرآن؛ وإنما يجب أن يعرف ذلك مَن يعرف الكلام الفصيح، ويعرف العادات فيه؛ ثم العلم بالمزية، التي تخرجه عن طريق العادة أحضر من العلم الأوّل؛ لأن نفس المزية، قد يعرفها أحدنا، في الكلام، ولا يعرف قدره على التفصيل؛ وهذا كما يعرف المتقدّم في الشعر، من أحوال الشعر، ما لا يعرفه غيره، وإن كان مساويًا له، في معرفة اللغة، حتى أن فيهم مَن يعرف من نقد الشعر، والمعرفة بسائر أحواله، ما لا يعرفه غيره، وإن كان حاله كحاله في الحفظ الكثير؛ وهذه الطريقة شبيهة بما نعلم، من حال الجواهر النفيسة؛ لأن أهل البصر بها يعرفون المباينة، بين الجوهرين، وإن كان قدرهما، في الكبر، والوزن لا يتفاوت،

لأحوال تتعلّق بالعادة والتجربة؛ حتى إذا عرّفوا مَن لا يعرف وقف على طريقته؛ وكذلك القول، في الحساب، وغير ذلك؛ فإذا صحت هذه الجملة فليس لأحد أن يقول: إذا قلتم إن المعارضة تعذّرت عليهم، ولا شبهة، فيجب أن تكونوا عالمين ببون ما بين القرآن وغيره، من الكلام الفصيح؛ وإذا علموا ذلك فيجب أن يعلمه غيرهم؛ لأن ذلك مما لا يمنع أن يختصّ به أهل البصر بهذا الشأن؛ فلهذه الجملة ادّعى شيوخنا: أن علمهم بفضل القرآن وخروجه، في قدر الفصاحة، عن العادة ضروري؛ وأنهم لعلمهم بحاله قعدوا عن المعارضة، وضاق ذرعهم، عند تكرر سماعه، حتى اضطرّ بعضهم إلى الاستجابة، وبعضهم عاند وكابر، وعدل إلى الحرب، لا لأنه لم يعرف مزية القرآن، لكن لاتباع الهوى، أو لشبهة أخرى، دخلت عليهم، كدخولها على مَن نفى النبوّات، ويتكلم في بطلان دلالة المعجزات أصلًا، أو لأنهم استثقلوا النظر وبقوا على جملة التقليد؛ فتكون حالهم في ذلك كحال مَن شاهد أدلّة التوحيد والعدل مع ظهورها، ونورد عليه طريقة الأدلّة بأقوى بيان، ثم يعدل عنه لبعض الأغراض؛ ويبطل بذلك قولهم؛ إذا عرف القوم ما ذكرتموه، فيجب أن نعرفه نحن؛ لأن مَن ساواهم في المعرفة بمقادير فصاحة الكلام يعلم ما علموه؛ ولذلك نجد العلماء بالنحو واللغة يعرفون من فضل القرآن، ومزيته ما لا يعرفه غيرهم؛ فأما مَن كانت حاله دون حال العلماء، فربما علم ذلك، وربما قوي في ظنّه، أعني رتبة أحد الكلامين، في قدر الفصاحة، فأما مزية القرآن على غيره فإنّا نعلمه بالخبر عنهم؛ وإن كانوا علموه بطريقة الإدراك والعادة، لأن العلم الضروري بالمدركات وأحوالها، إذا حصل لهم، ثم تواتر الخبر عنهم، فلا بد من وقوع العلم الضروري لنا، بمثل ذلك، حتى لا ينفصل حال كون القرآن ومقادير سوره، من حال مزيته، في رتبة الفصاحة، لأن جميع ذلك إذا علموه، باضطرار، وتواتر الخبر عنهم فلا بد من أن يقع العلم لنا بذلك باضطرار؛ وإن كان هذا العلم يكون على جهة الجملة كسائر العلوم بمخبر الأخبار، وعلمهم على طريقة التفصيل؛ وليس هذا العلم هو العلم بأنه دلالة على النبوّة، حتى يقول قائل: فيجب أن يكون العلم بنبوّة رسول الله، صلّى الله عليه، ضروريًّا، وإنما هو علم بمزية القرآن، في قدر الفصاحة؛ ثم يحتاج بعد ذلك إلى ضرب من الاستدلال، ليعلم أن ما هذا حاله يدلّ على النبوّة، كما يعلم بالخبر فلق

البحر، وأن له مزية على المعتاد، من أفعال العباد، لم يستدلّ فيعلم أن ما هذا حاله يدلّ على النبوّة، ويعلم أن العرب كانت تعتقد في القرآن ما ذكرناه، بما ظهر عنهم من الخبر وغيره، وبعلمنا أن الجمع العظيم لا يجوز أن يعتقدوا في شيء أنه على بعض الصفات، ويخبرون بخلافه؛ ونعلم أن اعتقادهم لذلك علم، لما بيّنّاه من قبل، من أن طريق هذا الاعتقاد هو الإدراك والعادة، ومن حق الاعتقاد إذا وقع على جهة الاضطرار أن يكون علمًا لا محالة، ولا يجوز أن يكون هذا العلم حاصلًا لهم بمزية القرآن، على الحدّ الذي ذكرناه، ثم يشتبه عليهم حال المعارضة، حتى يظنّوا أنها ممكنة، وأنها لا تقتضي إبطال أمره، صلّى الله عليه؛ بل لا بد من أن يكونوا عالمين بأنها إن أمكنت فقد بطلت حجته، وادّعاؤه كون القرآن معجزًا؛ أو يعلموا أنها غير ممكنة، فيعدلوا عنها؛ مع العلم والبصيرة.

وهذه الجملة تُبطِل سائر ما يسألون عنه، من ذكر الشبه الداخلة عليهم، في معارضة القرآن، وأنهم لأجلها لم يأتوا بها، وإن كانت ممكنة لهم؛ وكيف يجوز أن يدّعي على العرب ذلك، وقد كانوا لتقدّمهم في هذا الباب يميّزون بين شعر الطبقة الأولى، من الشعراء، ومن بعدهم، ومن سائر الكلام المتفاضل في الرتبة، ومزية القرآن أعظم في هذا الباب، فلا بد من أن يكون علمهم بذلك ضروريًا.

[في ذكر حال القرآن في قسمة العقل ونظرة العرب إليه]

واعلم أن حال القرآن لا يخلو من وجهين، في قسمة العقل:

إما أن يكون بمنزلة المعتاد، من الكلام الفصيح، حتى لا يباينه المباينة، الموجبة لخروجه عن العادة.

أو أن يكون مباينًا للمعتاد، ولا ثالث لهذين القسمين.

ثم لا يخلو حال العرب، الذين هم النهاية في الفصاحة، في زمن رسول الله، صلّى الله عليه، من أن يكونوا عالمين، من حال القرآن ما هو عليه؛ أو شاكين فيه؛ أو معتقدين لخلافه.

فإن كانوا عارفين بحاله، لم يخل من وجهين:

إما أن يعلموا أنه في حكم المعتاد، فلا بد على ما قلناه، من أن يكون علمهم بذلك ضروريًا، لأنه لا مجال لطريقة الاكتساب، في هذا الباب، على ما تقدم ذكرنا له، ولو كانوا عالمين بذلك اضطرارًا، لم يجز أن يتركوا المعارضة ألبتة؛ لأنه لا طريق لدخول الشبهة عليهم، مع حصول هذه المعرفة؛ ولا يجوز أن يعدلوا عنها، إلى أمر شاق، ولا يوصلهم إلى البغية؛ ولا يجوز أن لا يحتجّوا بكلام المتقدمين وشعرهم، إلى غير ذلك؛ ولا يجوز أن يحتجّوا على الرسول بما ثبت أن الذي أتى به معتاد؛ وكيف يجوز أن يدّعي لنفسه النبوّة، ويوجب عليهم الدخول تحت الطاعة، ويعدلون عن الأمر الواضح الذي لا شبهة فيه؛ وهل حالهم في ذلك إلا كحال مَن يجوز عليه مع شدّة العطش، والماء معرض، والموانع زائلة أنه يعدل عن تناوله، مع شدّة الحاجة، وتوفير الدّواعي إليه؛ وذلك يوجب إخراجهم عن حد العقلاء؛ وإن كانوا عالمين من حال القرآن أنه خارج عن طريقة العادة؛ فهو الذي قلناه؛ وبيّنّا: أنه لأجله عدلوا عن المعارضة، لا لضرب من ضروب الشبه؛ وبيّنّا أنه يدلّ إذا كان حاله هذه، على نبوّته صلّى الله عليه، فعلى الوجهين جميعًا لا تصح طريقة الشبه عليهم في باب المعارضة؛ وإن كانوا شاكّين، في ذلك، فإنما يصح عليهم الشك فيه، بأن يفسد الطريق، التي بها يعلم فضل بعض الكلامين على بعض في رتبة الفصاحة؛ لأنه لا يخلو مَن ينسبهم إلى الشك من أن يقول: إن لهذه المعرفة طريقة عندها تحصل، كطرق المعارف الضرورية؛ أو يقول: إنه لا طريق لها ألبتة وإن كان لا طريق لها، فيجب أن لا يمتنع عليهم أن يشكوا في الفصل بين شعر المتقدّم في الفصاحة، وبين شعر المتوسط؛ بل يجب أن لا يحصل لهم العلم بفضل كلام على كلام؛ لأن الطريق التي بها يعرف ذلك زائلة منسدّة عنهم؛ والمعلوم من حالنا وحالهم، المتوسط في الفصاحة، أن ذلك لا يخفى؛ فكيف حال المتقدّمين؟؛ وإن كانت الطريقة التي بها يعلم ذلك حاصلة لهم فما به يعلم فضل بعض الكلام على بعض بمثله يعلم فضل سائر الكلام، بمنزلة طرق المدركات، التي لا يقع فيها اختصاص؛ فكان يجب أن يعلم العرب ذلك؛ وليس يجوز أن نجعل لهم طريق المعرفة بالفصل بين الكلامين، اللذين

الفصل بينهما قريب، ولا يحصل لهم العلم بالفضل، إذا كان متفاوتًا؛ لأن المتفاوت أجلى عندهم من المتقارب؛ ولا يجوز في طريق العلوم الضرورية أن لا يحصل العلم بالأجلى، ويحصل بما هو دونه؛ وذلك يبطل القول بأنهم كانوا يشكّون في حال القرآن؛ على أنهم لو شكُّوا في ذلك، وصح ذلك عليهم لكان قد احتجّ عليهم، صلّى الله عليه، بما لا طريق لهم إلى معرفته؛ لأنه لا بد في الأدلّة، من أن يتمكن في معرفة حالها المكلف؛ فكان لهم أن يحتجّوا عليهم بذلك، ويبطل ادّعاؤه للنبوّة، لأنها إنما تثبت بالمعجزة، إذا علم حاله، فإذا كانوا شاكين في ذلك، وطريق المعرفة به الاضطرار، فكيف يصح أن يكلفوا! وكيف يعدلون عن ذكر ذلك على جهة الاحتجاج.

وبعد.. . فقد كان لهم أن يقولوا له، صلّى الله عليه: أنت أيضًا شاك في ذلك، لأن حالك في المعرفة بقدر رتب الفصاحة كحالنا؛ فكيف يصح أن تحتج بما أنت فيه شاك!، على أن ما ظهر من أحوالهم يدلّ على أن القوم لم يكونوا شاكّين، في أمر القرآن؛ لأن استجابة بعضهم تدلّ على نفي الشك، وكذلك إعظام مَن لم يستجب لحال القرآن، وعدوله إلى ما عدل إليه، وكذلك عدولهم إلى الحرب وغيره، فلا يصح، والحال هذه، أن يكونوا شاكّين في ذلك.

[في الدلالة على عدم جواز الشك والجهل بالقرآن لدى المخالف]

وبعد.. . فليس يخلو حالهم، إن كانوا شاكّين، من أن يكونوا إنما شكّوا في ذلك، لمقاربة حاله لحال الكلام الفصيح؛ أو شكّوا فيه مع المباينة؛ ولا يجوز أن يقال إنهم شكّوا مع المباينة؛ لأن ذلك يوجب أنهم لم يعرفوا الفصل بين الكلامين المتباينين؛ وفي هذا إخراج لهم من أن يكونوا عقلاء، فلم يبق إلا أنهم شكّوا لتقارب الحال؛ وهذا يوجب أنهم علموا مقاربة حاله حال المعتاد؛ فقد كان يجب أن يكون داخلًا في طريقه المعتاد، على ما قدّمناه؛ وأن لا يعدلوا فيه عن المعارضة والاحتجاج، لسائر ما قدّمنا ذكره؛ وكل ذلك يبطل القول بأنهم كانوا يشكّون في حال القرآن؛ فأما نسبهم إلى أنهم كانوا جهالًا بحاله، فأعظم فسادًا، من نسبهم إلى الشك؛ وكل الذي

ذكرناه في إبطال نسبهم إلى الشك يبطل هذا القول؛ ويؤكد ذلك أنهم لو كانوا قد اعتقدوا فيه: أنه ليس بفصيح، لوجب أن يكون اعتقادهم عن شبهة، يصح معها الشك؛ لأن هذه الطريقة واجبة في الجهل؛ فإذا بيّنّا أن الشك في ذلك لا يجوز، فطريقة الشبهة فيه زائلة؛ على أنّا قد بيّنّا أن اعتقاد الكلام الفصيح طريقه الضروريات؛ فليس فيه إلا المعرفة، أو أن يجهل الإنسان، لفقد طريقة المعرفة الضرورية، على طريق التقليد؛ لأن الشبهة تقلّ في ذلك؛ وقد عرفنا من حال الجماعة العظيمة، أنه لا يجوز عليها فيما طريقه الإدراك والعادات. أن تشترك في كونها مقلّدة؛ وإنما يصح ذلك في باب المذاهب، التي تعلم بالأدلّة؛ لأنّا لو جوّزنا ذلك في طريقة الضروريات لم نأمن في كثير من العقلاء، أن يشتبه عليهم طريقة الضروريات في كثير من الأمور، وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول؛ على أن الشك والجهل إذا جاز في فضل أحد الكلامين على الآخر، وإن تباينا. أو في مساواتهما، إذا تساويا، فليس يخلو من أن يكون: إنما جاز ذلك عليهم، لأن من حق ذلك أن لا يعلمه؛ أحد من العقلاء، أو جاز عليهم وكان في العقلاء من يعرف ذلك؛ ولا يجوز أن يقال: إن الذين يعرفون ذلك من العقلاء، غير العرب، العلماء بهذا الشأن؛ فلم يبق إلا أن الذي يجب أن يعرف ذلك هم أهل البصر بذلك؛ وقد علمنا من حال مَن كان في زمن الرسول، صلّى الله عليه، أنهم كانوا من أهل البصر بهذا الشأن، فيجب أن يكونوا عالمين، وأن يكون هذا العلم مما لا يصح أن يحصل لبعض العرب، دون بعض، مع تقدّمهم في الفصاحة؛ كما لا يجوز، وهذه حالهم، أن لا يفصلوا بين الكلامين الفصيحين؛ لأنّا نعلم من حالنا، أنّا نفصل بين ذلك؛ وأن حالنا دون حالهم.

[في بيان أن لا مدخل للظن في عدم معارضة القرآن عند المُخالف]

فإن قال: إنّا لا نجعل العلم بفضل أحد الكلامين على الآخر طريقًا في الضروريات؛ بل نقول: إن ذلك مما لا يعلم أصلًا؛ وإنما يظن، بطريقة الأمارات؛ فلذلك خفي الحال في القرآن على العرب، ودخلت الشبهة فيه.

قيل له: فليس يخلو الظن، الذي ذكرته، من أن تكون له أمارة في أهل البصر بهذا الشأن، أو لا أمارة له؛ فإن لم يكن له أمارة، فيجب أن يكون

حالهم كحال مَن لا بصر له؛ وإن كان له أمارة فأولى مَن تحصل له الأمارة العرب المتقدمون في الفصاحة؛ لأنه لا يجوز في بعض الصنائع أن تحصل الأمارة فيه للمتوسط، ولا تحصل للمتقدّم، كما لا يجوز أن تحصل الأمارة في المدركات لصاحب الحاسّة الضعيفة، ولا تحصل لقوى الحاسّة؛ وطريقة الظن هو الإدراك بالحاسّة؛ وإذا صحّ ذلك فقد كان يجب أن يكون العرب أولى بهذا الظن الغالب.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: فكان يجب أن لا تشتبه الحال عليها؛ لأن الشبهة لا تجوز، مع قوّة الأمارة، فيما طريقه العلم.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: فقد بطل تعلّقك بالشبهة.

فإن قال: إني أجعل نفس الظن شبهة؛ لأن الذي يوجب العلم المعرفة، دون الظن.

قيل له: لست تخلو من أن تجوّز أن تقع المعرفة بذلك، أو لا تجوّز ذلك.

فإن قلت: إنها لا تجوز، فيجب أن تحصل لنا المعرفة، بالفصل بين الكلامين، ولا تحصل لأحد من أهل اللغة، وهذا مما يعلم بطلانه، باضطرار؛ لأن سبيل هذا القائل سبيل مَن قال: إنّا لا نعلم الفرق بين الأسود والأبيض! وبين الأسود الحالك، وبين ما دونه، من جهة الاضطرار؛ وإن كان طريق جميع ذلك الظن؛ وهذا يفسد طريقة العلوم، أصلًا؛ فإذا بطل ذلك صحّ القول بأن ذلك يمكن أن يعلم؛ فإذا أمكن ذلك فلا بد من أن يكون لمعرفته طريق؛ وقد بيّنّا أنها لا يجوز أن تكون مكتسبة، فلا من أن تكون ضرورية؛ ولا وجه يذكر في ذلك إلا ويجب أن يكون حاصلًا للمتقدّمين في الفصاحة، في عهد رسول الله، صلّى الله عليه، وهذا يبطل بطلان التعلّق بالظن.

[في بيان أن الظن لا يُخرِج القرآن من كونه معجزًا ناقضًا للعادة في الفصاحة]

وبعد. . . فليس يخلو من أن يعلم القوم، إن كان طريق ذلك الظن، أن قدرًا من الفصاحة تجري العادة به، أو لا يعلموا ذلك. وقد بيّنّا أنه لا بد من أن يكون ذلك معلومًا، لأنه الباب الذي يقع التفاضل في رتبته؛ وإذا علم ذلك فمتى باين القرآن سائر الكلام، فيما علموه من جهة العادة؛ فيجب أن يكون معجزًا، وإن كان للظن فيه مدخل؛ على أن المتعلّق بالظن في هذا الباب قد عبّر عن العلم بالظن؛ لأن الذي يدّعيه مما لا يجوز أن ينفيه العاقل، العالم بالكلام، عن نفسه، فسبيله في ذلك سبيل السوفسطائية، إذا اعترضوا على المعارف بأنها ظنّ وحسبان؛ وإذا بطل طريقة اعتراضهم فكذلك القول فيما سألوا عنه.

وهذه الجملة تكشف عن أن حال الأقرب لا تخرج عن قسمين:

إما العلم بخروج القرآن في قدر الفصاحة عن العادة.

أو العلم بأنه غير خارج من ذلك.

وقد بيّنّا بطلان الوجه الثاني، بما ذكرناه من أحوالهم، فالواجب القسمة الأولى؛ وهذا يصحح القول بإعجاز القرآن؛ وأن القوم كانوا يعرفون ذلك باضطرار؛ وقد بيّنّا أنه لا يجب، وإن عرفوا ذلك، أن يكونوا عالمين، بأنه دلالة؛ وأن محمدًا، صلّى الله عليه، نبيّ، حتى ينسبوا إلى المكابرة، أو يدّعي في هذا العلم أنه ضروري؛ لأنّا قد بيّنّا الفرق بين هذين العلمين، وأن أحدهما طريقه الاضطرار؛ وهو العلم بصفة القرآن، وعظم قدره في الفصاحة، وأنه خارج عن طريقة العادة؛ وبيّنّا أن العلم الآخر طريقه الاكتساب؛ وهو أن ما هذا حاله يدلّ على النبوّة؛ لأنه لا يكفي في دلالته على النبوّة هذه الشريطة، بل لا بد من معرفة شرائط، وأن يعلم من بعد، بالنظر أنه واقع، على طريقة التصديق من جهة الحكيم؛ أو في حكم الواقع من قبله، من حيث فعل العلم أو التخلية، إلى غير ذلك؛ على ما تقدّم ذكرنا له؛ وإذا صحّ كونهم عالمين من حال القرآن بما ذكرناه، باضطرار،

فليس يخلو حال غيرهم من وجهين:

أما أن يكون مشاركًا لهم، في طريقة هذه المعرفة، فهو يعلم من حال القرآن ما عرفوه فيمكنه الاستدلال بهذا العلم الضروريّ.

أو يقصر حاله عن حالهم، في الوجه الذي عرفوا ذلك، فلا بد من أن يعرف مزية القرآن، بالخبر المتواتر عنهم، أو يعلمه بالدليل الذي ذكرناه، وهو تعذّر معارضته عليهم فيكون له كلا هذين الطريقين:

أحدهما: نعلمه باضطرار على الجملة.

والآخر: من جهة الاكتساب؛ فالحجة عليه بذلك؛ قائمة، فليس لأحد أن يقول: كيف يجوز أن يجعل تعالىٰ القرآن حجة على الخلق، ومنهم مَن لا يعرف مزيته، والوجه الذي صار عليه معجزًا؟؛ لأنّا قد بيّنّا الحال فيه.

[في بيان أن العجم
يعرفون حال القرآن ومزيته بعجز العرب عن معارضته]

فإن قال: فخبّرونا عن العجم؛ أتقولون: إنهم يعرفون من حال القرآن ما ذكرتم، أم لا يعرفونه؟

فإن قلتم: يعرفون ذلك.

قيل لكم: فمَن لا يعرف الفصاحة أصلًا، كيف يعرف مزية كلام فصيح على غيره، ومَن لا يعرف القدر المعتاد من رتبة الفصاحة؛ كيف يعرف الخارج عن هذا الحد؟

فإن قلتم: إنهم لا يعرفون ذلك، فيجب أن لا يكونوا محجوجين بالقرآن؛ وعندكم أنه الحجة الظاهرة، والمعجزة الباهرة، دون غيره؛ فيجب أن لا تلزم العجم نبوّة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم؛ ولو لم تلزمهم لكانوا لا يستحقّون الذم، على ترك الشريعة؛ ولما استحقّوا الذم، ولما كانوا كفّارًا بالرد على رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم؛ وقد ثبت من دين رسول الله، صلّى الله عليه، خلافه؛ فيجب أن يكون ذلك قد جاء في كون القرآن معجزًا؛ لأن ما أوجب كونه معجزًا يوجب كونه الحجة على الخلق، وما منع من كونه حجة على البعض يمنع من كونه حجة على الجميع.

[اختلاف كلام أبي هاشم في المسألة وتفضيل القاضي لأحد الوجوه التي ذكرها]

قيل له: إن الجميع من العجم يعرف حال القرآن، وما يختصّ به من المزية، في الجملة، بعجز العرب عن معارضته، مع توفّر الدواعي؛ وذلك مما لا يحتاج في معرفته إلى طريقة التفضيل؛ فلا يمتنع منهم أن يعرفوا ذلك. يبيّن ما ذكرناه؛ أنهم لو علموا في بعض الأنبياء، أنه حمل جسمًا ثقيلًا، وتعذّر على غيره، لعلموا أنه معجز؛ وإن لم يعلم تفصيله؛ فكذلك يعلمون أنه أتى بكلام مخصوص من جنس كلامهم، وتعذّر عليهم؛ وهذا القدر يكفيهم؛ وذلك يتم لهم، وإن لم يعرفوا ما سألت عنه؛ وقد اختلف لفظ شيخنا «أبي هاشم»، فذكر في موضع مثل الذي ذكرناه الآن، وهو: أن العجم يعرفون في الجملة مزية القرآن، بهذا الاستدلال، وإن لم يعرفوا فصاحة الكلام؛ ويقوّي ذلك أنهم يعرفون المتقدّم في الفقه إذا علموا تسليم الفقهاء له، إلى ذلك، وإن لم يعرفوا الفقه على التفصيل، إذا عرفوه على الجملة؛ وفصلوا بينه وبين سائر العلوم؛ فكذلك القول فيما ذكرناه. وقال في موضع آخر: تعرفون بالخبر أن مَن تقدّم من الفصحاء كان عالمًا بمزية القرآن، وأنه كان يخبر بذلك؛ وهذا القدر يكفي في الدلالة؛ لأنه إذا علم من حالهم ما وصفنا، علم أن للقرآن مزية؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يحصل لمَن تقدّم هذا العلم، الذي عنده تعذّرت المعارضة؛ وهذا الوجه، وإن كان الاستدلال بالقرآن على النبوّة، يمكن معه، فالأول أظهر؛ لأنهم كما يعلمون ذلك من حال مَن تقدّم يعلمون، في الجملة حال القرآن؛ لأن ذلك ممكن على الجملة، كما ذكرناه في معرفتهم، بتقدّم بعض العلماء على بعض، وإن لم يكونوا عالمين بتفصيل ذلك العلم؛ والذي تجوز فيه الشبهة، في باب العجم وسائر مَن لا يعرف العربية، هو الكلام الذي قدّمناه الآن: وقد أوضحنا القول فيه، ورتبنا حال سائر مَن كلّف تصديق الرسول عليه السلام وشريعته على وجه يبيّن أن جميعهم يمكنهم الاستدلال بالقرآن؛ فأما قول مَن يقول: إن العجم إذا لم يصح فيهم تأتي مثل القرآن ولا تعذّره، فلا ينكشف ذلك فيهم أصلًا؛ فكيف يصحّ التحدّي فيهم، والاحتجاج بالقرآن عليهم؛ وهل حالهم في ذلك إلا حال العاجز، إذا تحدّاه الرسول، ببعض الأفعال؟ فبعيد؛

وذلك لأنّا لا نقول: إنه، صلّى الله عليه، تحدّاهم، وإنما تحدّى أهل هذا الشأن، وجعل تعذّر المعارضة دلالة لهم على نبوّته؛ ودلالة لسائر الناس، على أن القرآن خارج عن العادة، بتعذّره على العجم؛ والمعتاد منه أيضًا يتعذّر عليهم؛ فهم يعلمون: أن تعذّر المعارضة، على أهل هذا اللسان، هو الدلالة؛ فإذا أمكنهم معرفة ذلك فحالهم في أن الحجة قائمة عليهم، كحالهم لو عرفوا تعذّر المعارضة، من قبلهم، لو كانوا من أهل الفصاحة؛ وهذا أولى من قول مَن يقول: إنهم يعلمون أنه إذا تعذّر على مَن تقدّم، فهو أولى بأن يتعذّر عليهم؛ لأن تعذّر ذلك عليهم ليس هذا طريقه؛ لأنهم يعلمون ذلك، سواء تعذّر على مَن تقدّم، أو لم يتعذّر؛ فالواجب أن يجري الكلام على الطريقة التي ذكرناها.

[في بيان عدم اعتبار معرفة الجن بالقرآن أو عدمها مؤثِّرة في كونه معجزًا]

فإن قال: أفليس النبيّ، صلّى الله عليه، قد تحدّى الجن كما تحدّى الإنس؟ فيجب أن لا نعلم كون القرآن معجزًا إلا بعد أن نعلم تعذّر المعارضة، على الجنّ؛ فإذا لم تمكن معرفة ذلك إلا بعد معرفة النبوّة؛ ومعرفة النبوّة لا تعلم إلا بعد معرفته، فيجب أن تعرف نبوّته عليه السلام.

قيل له: قد بيّنّا أنّا نعتبر، في كون القرآن ناقضًا للعادات، العادة المعروفة، دون ما لا نعرفه من العادات؛ فإذا لم يكن لنا في العقل طريق، إلى معرفة الجنّ أصلًا، لأنهم لا يشاهدون، ولا تعرف أحوالهم بغير المشاهدة؛ فيجب أن لا تعتبر أحوالهم وعاداتهم؛ لأن اعتبار العادة فرع على معرفة أهل العادات؛ فإذا صح ذلك، وعلمنا أنه لا معتبر بذلك، فقد كفانا في معرفة كون القرآن معجزًا، بخروجه عن عادة مَن تعرف عادته؛ ثم إذا علمنا بذلك صحة نبوّته، وخبرنا صلّى الله عليه، بالجن وأحوالهم، وأنهم كالإنس، في تعذّر المعارضة عليهم، علمنا أن حالهم كحال العرب لأن العلم بإعجاز القرآن موقوف على هذا العلم. يبيّن ذلك: أنه، صلّى الله عليه، لو لم يخبرنا بالجنّ، كنا لا نعلم إيمانهم أصلًا، وكان لا يقدح ذلك، في العلم بأن القرآن معجز؛ وكذلك القول، في فقد المعرفة بحالهم؛ ولولا الخبر الوارد كنّا لا نقول: إن المعارضة متعذرة، فكان لا يقدح، في كون القرآن معجزًا؛ وكان يحلّ في ذلك

محل أن يدّعي المدّعي النبوّة، ويجعل دلالة نبوّته تمكنه من حمل الجبال الراسيات، وطمر البحار، في أن ذلك إن تعذّر على الإنس فقد صار دالاً على نبوّته؛ وإن لم نعلم تعذّره، على الجن أو الملائكة. يبيّن ذلك أنّا نعلم بالسمع في بعض الملائكة، أنهم يطيرون في الهواء، وأنهم يتصرّفون ضروبًا من التصرّف، لو وقع مثلها ممن يدّعي النبوّة، لكان معجزًا؛ ولا يمنع وقوع مثله منهم، من ذلك؛ لأن عادتهم ليس معتبرة؛ وقد بيّنّا القول في ذلك في فصل قد تقدّم؛ ويبطل بهذه الطريقة قول مَن قال: إنما يصح كون القرآن معجزًا، إذا ثبت أن الملائكة عجزت عن المعارضة، وتعذّر ذلك عليها؛ لأنّا قد بيّنّا: أن عادتهم غير معتبرة؛ فتعذّرها، أو تمكنهم منها لا يختلف، في أنه لا يقدح في حال القرآن، ولولا الخبر عنه، صلّى الله عليه، أن القرآن كلام الله تعالىٰ لجوّزنا أن يكون من كلام بعض الملائكة، وألزمه إنزاله، كما كنا نجوّز أن يكون من كلام النبيّ، صلّى الله عليه، ومكنه من ذلك بالمعرفة؛ لأنّا قد بيّنّا: إلا أن سائر الوجوه التي يقع القرآن عليها، لا تخرجه من كونه دالاً على النبوّة، وأنه لا فرق بين أن يكون من فعله تعالىٰ، أو العلم بكيفيته من عنده؛ وهذا مما تقدّم في بيانه فصل مشبع.

[في أن الاستدلال بالقرآن هو تعذّره وليس إطاعة العرب أو كفرهم]

فإن قال: فيجب على ما اعتمدوه، أن يكون الدليل على نبوّته، صلّى الله عليه، كفر العرب ومعصيتهم، وهو: عدولهم عن المعارضة، إلى المحاربة، وأن تقولوا: إنه لا يتم الدليل إلا بذلك، وأيهما كان فإنه يبطل؛ لأن لقائل أن يقول: أليس النبيّ، صلّى الله عليه، قد دعا المكلفين كافة إلى نبوّته وشريعته، فلا بد من نعم؛ فيقال لكم: أفليس دلالته يجب أن تكون صحيحة، وإن أطاع الكل؛ كما تجب صحتها، وإن عصى الكل؛ أو أطاع البعض، وعصى البعض؛ فلو أطاع جميعهم، أو عصى جميعهم، كيف كان السبيل إلى الاستدلال، على النبوّة، والطريقة التي ذكرتموها لا تصحّ.

قيل له: قد بيّنّا أن التعلّق في إعجازه بحال المستجيبين فقط، يمكن؛ فلو استجاب الجميع لكانت الدلالة التي ذكرناها أوكد؛ فكان يمكن الاستدلال به على نبوّته؛ لأن المعتبر في هذا الباب أن نعرف: أن القرآن في رتبته، في

الفصاحة خارج عن العادة؛ فإذا عرفنا ذلك بحال المستجيبين له، صحّ الاستدلال؛ كما إذا عرفناه بحال غيرهم، صح ذلك؛ وهذا يبطل ما سألت عنه؛ لأنّا نبيّن: أنّا وإن احتججنا بحال مَن حاربه فليست الدلالة بمحاربتهم؛ وإنما يكشف ذلك عن اختصاص القرآن برتبة الفصاحة، ثم بكونه كذلك يستدلّ على النبوّة؛ على أن هذا الجواب لو تعذّر لكنّا نقول: إنه تعالىٰ كان يجعل الدلالة غير القرآن؛ أو كان لا يبعث الرسول؛ لأن كل ذلك ممكن؛ على أن التعلّق بذلك يلزمه أن يقول: إذا استدللنا بصحة الفعل من زيد، على كونه قادرًا، وكنا نحتاج في طريقة الاستدلال، إلى تعذّره على غيره، أن يكون الدالّ على ذلك، التعذّر؛ إذ لا يكمل الدليل إلا به؛ فكما أنّا نقول فيه: إنّا نعلم بالتعذّر دخول صحة الفعل، في أن تكون له مزية، ودخول مَن صحّ منه ذلك، في أنه يختص بمفارقه؛ فكذلك القول فيما سألوا عنه؛ على أن ذلك يوجب القدح، في أصل العقول، بأن يقول قائل: لا يتم كمال العقل إلا بوقوع القبائح مع المحسنات، ليفرّق العاقل بين الأمرين، وبين حكميهما في الذمّ والمدح، فإذا لم يقدح ذلك فيما قلناه، فكذلك القول في القرآن؛ هذا كله، لو ثبت أن وجه الاستدلال ما ذكروه، من عدولهم إلى المحاربة؛ فكيف، وقد بيّنّا: أنه يصح الاستدلال بأن يعلم تعذّره عليهم؛ وأن ذلك قد يعلم بخبرهم؛ وأن يعرف حالهم، في العلم بهذا اللسان، وبأن يعلم تركهم المعارضة، مع الحرص الشديد، آمنوا بالرسول أو كذبوا؛ وبهذه الطريقة يبطل قولهم: خبرونا عن العرب، لو عارضت؛ ثم اختلفوا؛ فقال بعضهم: هو مثل القرآن؛ وقال بعضهم: ليس بمثل له؛ إلى مَن كنّا نرجع في إزالة هذا الخلاف، حتى يصح أن يعلم كون القرآن حجة؟. وذلك لأنّا قد بيّنّا: أن المعتبر في ذلك أن يعلم تعذّره؛ واختلافهم في هذا الباب لا يؤثر، للوجوه التي قدّمناها؛ على أن الذي سأل عنه معوز لأنه لا يجوز عندنا من الجمع العظيم، فيما يعلمونه باضطرار، أن يختلفوا فيه، فتقول طائفة: إنه على خلاف صفته؛ لأن ذلك يوجب تجويز كونها جاهلة بذلك؛ وإذا كان طريقة الاضطرار المشترك لم يصح لك عليهما؛ على ما بيّنّاه من قبل، أو يوجب كونها كاذبة؛ ولا يصح ذلك في الجمع العظيم؛ على ما بيّنّاه في باب «الأخبار»؛ وذلك يبطل ما سألوا عنه؛ فأما أن يسألوا عن ذلك، على طريق

القدح؛ بأن يقول: إنما عدلوا عن المعارضة لتجويزهم، لو عارضوا، أن يقع هذا الاختلاف؛ فقد بيّنّ: أن المقارب من المعارضة كالمماثل؛ في أنه يوجب أن القرآن داخل في طريقة العادة؛ فيخرج عن كونه معجزًا؛ فإذا كان اختلافهم إنما يصح فيهما، إذا كانت الحال ما وضعنا، فكان يجب أن يكون ظنّهم لهذا الاختلاف، كيقينهم، في أنهم لا يعدلون عن المعارضة، وقد بيّنّا القول في ذلك، مشروحًا.

فأما إذا قال قائل: إنهم خافوا هذا الاختلاف، من غير أن تكون المعارضة مقاربة، بل تكون خارجة عن العادة، فقد بيّنّا: أن ذلك مما لا يصح وقوعه من الجمع العظيم؛ وبيّنّا أن اختلافهم كاتفاقهم، في أن الاستدلال بالقرآن لا يصح؛ وأحد ما اعتمد عليه في هذا الباب: أنهم اعترفوا للقرآن بالتقدم، في قدر الفصاحة والمزية، وظهر ذلك عنهم فعلًا، وقولًا؛ ولولا تعذّره عليهم، وخروجه عن العادة لم يعترفوا بذلك؛ لأن الجماعة العظيمة، فيما يتجلّى الأمر فيه، لا يجوز أن تكذب فما تخبر به إذا كان المخبر مخبرًا واحدًا؛ وقد ثبت ذلك، في باب «الأخبار»؛ وهذا الاعتراف بيّن، ممّن استجاب، وممّن خالف ثم استجاب، ومن كثير ممّن بقي على خلافه. وقد بيّنّا: أن قول قائلهم: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: الآية ٣١] لا يخالف ما قدّمناه. وبيّنّا: أن الواحد قد يجوز أن يكابر، وأن حاله مفارقة لحال الجماعة.

[في بيان أن حال المخالف اتجاه القرآن توجب أنه تعذّر عليه الإتيان بمثله]

فإن قيل: جوّزوا أن يكون الوجه في اعترافهم بما ذكرتموه، تقدّم رسول الله صلّى الله عليه، في الفصاحة؛ على ما رُوِيَ عنه، أنه قال: «أنا أفصح العرب ولا فخر»(١)، فلمزيته حصل للقرآن مزية.

قيل له: فقد كان يجب أن يعترفوا له بذلك ليبلغوا به مرادهم، في إبطال أمره؛ لأن اعترافهم بمزية القرآن يوجب الاعتراف بكونه معجزًا، واعترافهم بأن مزيته لأجل فصاحته يوهن حاله، ويقتضي أن مزيته لا لإعجازه، لكن لتقدمه في

(١) لم أجده.

الفصاحة؛ فلو لم يضق ذرعهم بالقرآن، واضطرّوا إلى الاعتراف، بما ذكرناه، لخروجهم عن العادة، لوجب أن يضمّوا إلى هذا الاعتراف، أنه إنما اختصّ بهذا العمل، لأنه من قبله، صلّى الله عليه، وهو أفصح الجميع؛ فلما لم يفعلوا ذلك، مع سهولته، ومع أن فيه إبطال حاله، علم أن اعترافهم بفضل القرآن، هو على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قال قائل: إنما لم يعترفوا بذلك تنافسًا، وأنفة؛ كما أن بعضهم لم يعترف بمَن تقدمه في الشعر، وغيره، على هذا الوجه.

قيل له: إن هذا الداعي إنما يعتبر إذا لم يحصل ما هو أقوى منه؛ والمتعالم من حالهم: أنهم على إبطال أمره أشد حرصًا، منهم على حفظ الحال، في التنافس؛ وأن الأنفة التي تلحقهم بكونه نبيًّا، وبوجوب الانقياد له، أعظم من الأنفة، التي تلحقهم بكونه أفضل في الفصاحة؛ وأنه من حيث يكون أفضل في هذا الوجه لا يلحقهم من المذلّة، ومفارقة الرياسة، إلى غير ذلك، مما بيّنّاه، ما يلحقهم بكونه نبيًّا، فكيف يجوز أن يعدلوا عن الاعتراف له بالفصاحة، قصدًا إلى إبطال أمره، ويكفّوا عن ذلك قصدًا إلى تركهم تقديمه عليهم، في الأمرالذي لا يضرّ!

وبعد... فإن اعترافهم للقرآن بمزيته، وقع على وجه لا يجوز أن يؤثر فيه ما سأل عنه؛ لأنهم اعترفوا بذلك على وجه خارج عن العادة. يبيّن ذلك: أنهم لو اعترفوا به على خلاف هذه الطريقة، لكان كاعترافهم بتقدم شاعر على شاعر، ومتقدم على متقدم في البلاغة؛ وقد عرفنا أن ذلك مما لا يؤثر، في خروج الكلام عن العادة؛ فلو اعترفوا على هذا الوجه لقالوا: إن اعترافنا بذلك، كاعتراف البعض للبعض في التقدم، ولما منعهم ذلك الاعتراف عن الاحتجاج والمعارضة؛ ولما اقترن به الخضوع، والاستجابة، والعدول إلى البعيد من الحيل.

فإن قالوا: إنما لم يعترفوا له بالفصاحة، لأنهم لو اعترفوا له، لكان لا يمنع من كونه نبيًّا، إذا كانت الفصاحة التي يختصّ بها القرآن خارجة عن العادة؛ وإنما كان يمنع من ذلك، لو كانت لا تخرج عن العادة.

قيل له: فهذا الذي يدلّ على ما نقول؛ لأنهم لما اعترفوا على هذا الوجه اقترن باعترافهم أنه من عند الله، على الحد الذي ادّعاه رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم: فلم يصح مع ذلك نسبهم إليه، واعترافهم بأنه اختصّ بالمزية، لوقوعه من قبله، ولو لم يكن اعترافهم على هذا الحد، لقد كان الاعتراف به من قبله، وأنه إنما تميّز من سائر الكلام، لفضل فصاحة، من الاحتجاج البيّن، في إبطال أمره؛ وما حلّ هذا المحل من الحجج الظاهرة، لا يحتاج إلى نظر وجدل؛ لأنه يتقرر في العقول، لا يخفى على الواحد؛ فكيف على الجمع العظيم، في الأوقات والأعصار!

[في الرّدّ على مقولة أن النبيّ ﷺ قد سبق عصره في الفصاحة]

فإن قيل: جوّزوا أن يتقدم الواحد، في الفصاحة أهل عصره، بل أهل الأعصار، بأن يتحمّل المشقّة في طلب العلم بذلك الشأن، ويبذل فيه من الجهد، فيظفر بما يباين به غيره، كما نعلمه من حال كثير من العلوم؛ ومتى جوّزتم ذلك؛ فيجب أن تجوّزوا في الرسول، صلّى الله عليه، ذلك وأنه أتى بالقرآن، على هذا الحد، لا أنه من قبله تعالىٰ، أظهره دلالة على نبوّته.

قيل له: إن ذلك لا يتأتى في الكلام الفصيح، ولا فيما يجري مجراه، من الصناعات؛ لأن كل واحد منهم كالحافظ عن غيره، والحاكي لكلامه؛ فكما لا يصح في المحتذى أن يزيد على المبتدى، في الأمر الذي يُحكى عنه؛ فكذلك القول في الفصاحة. يبيّن ذلك: أنه صلّى الله عليه، لم يختص بالفصاحة إلا على الوجه، الذي اختصّ بعضهم مع بعض؛ وإنما حفظ اللغة عنهم، على حسب حفظ غيره فكيف يصح أن يقال: إنه يزيد عليهم! ولو كانت الفصاحة مما يتكلف لها، حتى تجري مجرى الصنائع، التي يتعلمها الإنسان بالممارسة الطويلة، لكان لا يجوز أن يزيد أيضًا عليهم، إلا بالقدر المتعارف؛ وهذا متعالم من أحوال الفصحاء: أن الزيادة التي يختص بها بعضهم لا تخرج عن العادة؛ بل المتقدم منهم قد يحصل مفضولًا، في كثير من الكلام؛ والنازل عن رتبته، قد تتقدّم فصاحة بعض كلامه، على ما بيّنّا القول في ذلك، وإنما يصح التقدّم الشديد، وفي العلوم المكتسبة، لأنها

موقوفة على فعله؛ فإذا بذل مجهوده، في النظر والمعرفة؛ وزاد على غيره ظهرت الزيادة، في علمه ومعرفته؛ وإن كان ذلك أيضًا، مما لا يمكن أن يخرج عن العادة، فيدّعي لأجله النبوّة، لأن غيره يمكنه أن يساويه، إذا تكلّف كتكلفه، فلا تثبت فيه المزية، والاختصاص بالسبق؛ وقد بيّنّا أن الإعجاز لا يثبت بالسبق فقط، وأنه لا بد من أن تتعذّر فيه المساواة؛ وكل ذلك يبيّن أنه، صلّى الله عليه، لو تمكن من أن يأتي بالقرآن، على مزيته في الفصاحة لكان لا بد من نقض عادة، في أن أوتي من العلم ما يخرج عن العادة؛ كما لو خصّ بنفس القرآن لكان بهذه المثابة.

[في الدلالة على أن القرآن وإن نزل بلغة العرب فهو يتميز عنها]

فإن قيل: أليس القرآن نزل بلغة العرب، فلا بد من أن يكون في كلامهم مثله، حتى يكون نازلًا بلغتهم؛ فكيف يصح مع ذلك القول بأنه خارج في قدرة فصاحته عن العادة!

قيل له: ليس المراد بأنه نزل بلغتهم، إلا أن الكلمات التي يشتمل القرآن عيها في لغتهم، قد تواضعوا عليها؛ فأما على هذا النظام المخصوص فليس في اللغة، كما أن شعر مَن ابتدأ الشعر ليس في اللغة، على ذلك الحد، وإن لم يخرج عن أن يكون منطوقًا، من لغة العرب؛ ولو جاز بمثل هذا الوجه إخراجه عن العادة لوجب أن لا يكون للشاعر المتقدّم فضله على المفحم وغيره، لهذه العلّة؛ ولا لمن ينسج الديباج فضله على غيره؛ لأن المنسوج يؤلّف من الغزول المختلفة الألوان؛ وهذا في غاية الركاكة.

[في بيان تمايز حال القرآن عن حال جميع ما وُضع من مصنّفات سابقة ولاحقة ومقالة أبي هاشم في المسألة]

فإن قال: أليس «أقليدس»، وصاحب كتاب «المجسطي»، وصاحب «العروض»[(١)]، و«سيبويه»[(٢)]، وغيرهم، قد اختصّوا فيما ظهر عنهم من العلوم،

(١) يقصد الخليل بن أحمد الفراهيدي.

(٢) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، إمام النحاة وأول مَن بسط علم النحو. وُلِدَ=

بما بانوا به من غيرهم، ولم يدلّ ذلك على نبوّتهم، ولا صلح منهم التحدّي لذلك! فهلا وجب مثله في القرآن، وإن اختصّ بالمزية، لأن مزيته ليس بأكثر من مزية ما ظهر، من كتب ما ذكرناه!

قيل له: إن شيخنا: «أبا هاشم» أجاب عن ذلك: بأن هذه المسألة توجب أن هذه الأمور معجزة؛ لا أنها تقدح في إعجاز القرآن؛ لأنّا قد بيّنّا وجه كونه دلالة ومعجزًا؛ فإن كان الذي أوردوه بمنزلته، فيجب أن يكون معجزًا؛ وهذه الطريقة واجبة في كل دلالة وعلّة: أن وجودهما يقتضي تعلّق الحكم بهما، لا أنه يقدح فيما دلّ على أنهما علّة أو دلالة؛ وإنما يعترض على الكلام بالأمور التي تجري مجرى الضرورة، فيكون كاشفًا، عن خروج الدلالة، من أن تكون دلالة. وأجاب: بأن التحدّي بهذه الكتب لا يصح؛ لأنه لو صح لكان إنما يقع التحدّي، بمعناه لا بلفظه، ومعناه لا يقع على وجه يتفاضل، لأن الحساب والهندسة لا يجريان إلا على وجه واحد؛ لأن أصله الضرب والقسمة، والحال فيهما لا تختلف؛ وإنما يتقدّم فيهما المتقدّم للدربة، وفضل المحاضرة والفطنة؛ فلا يصح أن تقع فيه طريقة التحدّي؛ وليس كذلك الكلام؛ لأنّا قد بيّنّا: أنه يقع في قدر الفصاحة، على مراتب ونهايات، فيصح فيه طريقة التحدّي؛ وقد تقصينا القول في ذلك، في فصل متقدّم.

وبعد.. . فإن مَن ألزم هذا السؤال قد دلّ من حاله على قلّة فهم، بما نقول في القرآن؛ لأنّا بيّنّا أولًا من جة الاضطرار كونه، واختصاص الرسول، عليه السلام، به؛ وبيّنّا ما وقع فيه من التقريع والتحدّي، والحرص الشديد على إبطال حال النبيّ، صلّى الله عليه؛ وبيّنّا تعذّر المعارضة، بالوجوه التي بيّنّاها؛ وإنما يلزم ما سأل عنه، لو تساوى القرآن، في هذه الوجوه، فمن أين أنه وقع فيه الحرص، على الحد، الذي وقع في القرآن؟ وقد يجوز أن يكون في وقت «أقليدس» لم يكن له بما صنعه، من الرياسة ما يقتضي التنافس والحرص؛ ثم من أين أنه لم يفعل مثله، مع تجويزنا لبعد العهد أن يكون في الزمن مَن كان

= في إحدى قرى شيراز، وقَدِمَ البصرة، فلزم الخليل بن أحمد، ففاقَه وناظَرَ الكسائي، صنَّف كتاب أسماه «كتاب سيبويه». توفي سنة ٧٩٦ م. (ابن خلكان ١/ ٣٨٥؛ الشريشي ٢/ ١٧؛ البداية والنهاية ١٠/ ١٧٦).

يفوقه، وإن لم يصنّف؛ أو يكون قد صنّف ولم ينقل تصنيفه؛ لأن بعد العهد فيما لا تشتد الحاجة إليه، والدواعي، تقتضي جواز أن لا ينقل ما جرى هذا المجرى؛ ثم من أين، إن لم يثبت ما ذكرنا، أن الذي صنّفه انفرد به، دون أن يكون تلقنه من العلماء، وجمعه من كلامهم، كما يجمع العالم كلام غيره، فيختص بالجمع، لا بالإيداع، على ما نعلمه من حال علماء الإسلام؛ لأن المتعالم من حال أهل العراق في تفريع الفقه أنهم بانوا من غيرهم؛ لا لأنهم أبدعوا ذلك؛ لكنهم أخذوه عن الغير ثم بذلوا الجهد في التفريع؛ وكذلك القول في «سيبويه»، فيما جمعه من النحو، فإذا أمكن ذلك فمن أين أنه كالقرآن؟

فإن قال: إن جوّزتم في عصر القوم مَن يساويهم في التقدّم، ولم ينقل خبرهم، ولا كتابهم، فجوّزوا وقوع المعارضة في القرآن، وإن لم تنقل؛ وجوّزوا في أيام كل عالم متقدّم، إثبات علماء يزيدون عليه في العلم، وإن لم ينقل خبرهم، وهذا قد منعتم منه في فصل قد تقدّم!

قيل له: إن ذلك جائز في الزمن المتقدّم، لما قدّمناه، من بعد العهد، وقلّة الحاجة إلى نقل أخبارهم، وليس كذلك حال المعارضة، لأن العهد قريب، والدواعي قوية، والحاجة ماسّة، فكذلك القول، في أيام علماء الإسلام، إنا لا نجوّز ما سأل عنه، لمثل هذه العلّة؛ فأما مَن لم يتقدّم من العلماء التقدّم الشديد، حتى ظهرت حاله، فقد يجوز أن لا يظهر حاله، ولا ينقل من خبره؛ ما ينقل من خبر غيره، بحسب الدواعي، وكثرة الأصحاب، إلى غير ذلك؛ وكل هذه الوجوه تبطل كل ما يسألون عنه في هذا الباب.

[في ذكر أقسام العلوم ومفارقة حال القرآن لحالها وتمايزه عنها]

واعلم... أن أفعال العباد إنما يظهر الفضل فيها من جهة التفاضل بالقدر والآلات، أو من جهة التفاضل في العلوم؛ وقد علمنا أن العادة في القدر والآلات جارية، على طريقة متقاربة؛ وبيّنّا: أن حال الملائكة عليهم السلام، في الآلات، وإن كانت تباين حال المعتاد فيما بيننا، فذلك مما لا يمنع من كون العادة واحدة؛ لأن العادة إنما تعتبر، فيما نعلم من هذه الأحوال، دون ما لا نعلم، على ما تقدّم القول فيه؛ ولا بد فيما يكون معجزًا

من ذلك، أن يخرج عن طريقة العادة؛ ولا بد فيما يقع من العباد، وإن ظهر الفضل فيه، أن لا يخرج عن طريقة العادة؛ فأما ما يتعلق بالعلوم فليس يخرج عن أقسام:

فمنها: ما يجري مجرى المحفوظ المحكي، الذي يحصل العلم، من غير تعمل، بل للاختلاط والعادة، وعلى طريق التلقين، كما نعلمه من حال تعلّم اللغات.

ومنها: ما يحصل العلم فيه بابتداء المواضعة والمواطأة؛ بأن تجتمع الجماعة فيتواضعوا، فتصير تلك الطريقة معروفة معلومة، ومعلوم كيفية استعمالها، وتصير كالآلة بالمواضعة، ولم تكن من قبل كذلك؛ وهذا يقارب طريقة الاستنباط.

ومنها: ما يكون العلم يحصل بالممارسة والتكرر، كالحفظ، وكالمعرفة بالصنائع، وكالعلم بمخبر الأخبار إلى ما شاكله؛ فإذا كان هذا العلم مما يمكن معه القيام ببعض الأحوال، فطريقه ما ذكرناه، إن كانت هذه الصنائع مما يبتدئها العباد، على طريق ما ذكرنا، في ابتداء المواضعات، حلّ فعلهم لذلك محل ابتداء المواضعة.

ومنها: أن يكون ذلك العلم يتصل بما يمكن معه الحيل في الأفعال، إما بآلات يتهدّى إليها، فيمكن بها ما لا يمكن بغيرها، فيختصّ العارف بذلك، بأن يتمكن من ذلك الفعل؛ ويدخل في ذلك الحيل التي قد يختصّ بها البعض، بأن يظفر بآلة، أو يتحمل مشقّة شديدة، فيختصّ بذلك على هذا الحدّ.

ومنها: أن تحصل العلوم بعادة يختصّ بها فريق، كاختصاص الفلاحين بما يتصل بطريقتهم، وأهل البحر، والتجار، والمنجمين، الذين ينظرون في عادات النجوم.

ومنها: طريقة الطب، وهو مقارب لما ذكرناه؛ لأنه متعلّق بالتجربة، والأمارات، والحفظ، ولا يخرج عن هذه الوجوه.

ومنها: ما يتعلّق بطريقة الاستدلال والاستنباط، فتحصل كثرته وقلّته، بحسب النظر، وتكلّف المشقّة، وما يسهله الله عزّ وجلّ بفضل الذكاء

والفطنة، نحو معرفة الكلام؛ فأما الفقه فإن أكثره متعلّق بالحفظ؛ لأن نفس المسائل وأجوبتها محفوظة، أو يحفظ ما يجري مجرى الدلالة والعلل؛ ثم تفرّع عليه المسائل والعلل؛ وأما اللغات فمحفوظة لا محالة؛ وكذلك النحو، فهو ترتيب حال المحفوظ وعقود جمله؛ وجميع ما يختصّ به العباد من العلوم لا يخرج عن الأقسام، التي ذكرناها، وما يقاربها؛ وقد علمنا أن جميع ذلك لا يصح فيه التفاوت، بل لا بد من أن يقع فيه التقارب، وإن كان لا يمتنع أن يختصّ بذلك الطريق، الذين صرفوا الهمّة إلى ذلك الباب، لا لأن غيرهم لا يمكنه مساواتهم فيه، لكن لأنه متشاغل عنه بغيره، مصروف الهمّة إلى سواه؛ لأن جميعهم لو اشتغلوا بالأمر الواحد لاختلّت الأحوال، في المعاد والمعاش، فركب الله الطباع على هذا الحدّ من الاختلاف، وخالف بين الدواعي والشهوات، لهذا السبب؛ فإذا صح ذلك فغير جائز أن يقدح، فيما ذكرناه، من حال القرآن بشيء من العلوم، التي يقع فيها بعض الاختصاص، لأنّا قد بيّنّا: أنه لا بد فيها من التقارب، ولا يقع في التباين؛ ومتى حصل السبق إليه فالسبق لا يكون حجة، إذا أمكنت المساواة، على ما بيّنّاه، في حيل المحتالين، إلى غير ذلك من الصناعات وغيرها؛ فكيف يجوز أن يعترض على القرآن بشيء، مما يدخل في الجملة التي وصفناها؟ وصارت هذه الطريقة، في بابها، بمنزلة ما أجرى الله تعالىٰ به العادة، على وجه لا يقع فيه التباين، حتى يصح عند ذلك إبانة الأنبياء، عليهم السلام بالمعجزات، لأنه لو لم تجر العادة كذلك لم يكن ليصح إقامة الأدلّة بالمعجزات، وكذلك بعادات العباد، التي تظهر عن علمهم، وقدرهم؛ أجراها تعالىٰ: بأن لم يباين بين أحوالهم في العلوم والقدر، على الحدّ الذي ذكرناه، ليصح منه تعالىٰ إقامة الأدلّة، بما يجانس أفعالهم، كالقرآن وغيره؛ ولا بد إذا كان في المعلوم بعثة الأنبياء بتعريف الشرائع، والمصالح في بعثة أعيانهم قد تختلف؛ وكذلك فقد تختلف المصالح، فيما يظهر من المعجزات عليهم، فربما كان الصلاح إظهار ما يخرج عن مقدورهم، كإحياء الموتى؛ وربما كان الصلاح إظهار ما يجانس مقدورهم، كفلق البحر، وكالقرآن؛ فلو لم يجر الله تعالىٰ العادة، فيما

يختص به العباد، من العلوم، والقدر، والآلات، على حدّ التقارب لم يكن ليصح إبانة الأنبياء، بهذا الوجه؛ كما لو لم تجر العادة، في نفس أفعاله، بما ذكرناه، من التقارب لم يكن ليصح إبانة الأنبياء بالوجه الأول؛ فصارت هذه الطريقة، في بابها بمنزلة المواضعة على اللغات، أنه تعالىٰ لو لم يوقف عليها، إن كانت توقيفًا؛ وإن كانت باختيار ومواضعة، فلو لم يتواضعوا عليها لما صح في اللغات أدلّة تفهم بها الأغراض، ويقع بها التخاطب، وإنما يصح ذلك متى تقدّمت هذه الأحوال؛ وقد بيّنّا فيما تقدّم: أن هذا الجنس من الأدلّة، إنما يكون دليلًا، بالاختيار والمواضعة، وبمقدّمات تحصل وتتغير، فلا بد في المعجزات من تقدّم العادة في الأمرين، على الطريقة التي ذكرناها، كما لا بد في اللغات من تقدّم المواضعة.

[مقالة أبي هاشم في المسألة]

وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله، في نقض الفريد ما يدلّ على أن العلم قد وقع لـمَن يعرف الأخبار، بأن القوم علموا مزية القرآن، في الفصاحة، واعتقدوا ذلك فيه، وأن عدولهم عنه، وتركهم المعارضة، والاحتجاج، لأجل معرفتهم بحاله، وتعظيمهم لشأنه؛ وذكر أن المتقدّمين منهم في الفصاحة علموا ذلك، وغيرهم بعلم من جهتهم وبخبرهم، لأن هذا الباب مما يعلم بالإدراك، وبالأخبار على الطريقة التي قدّمناها، وقد تقصّينا القول في ذلك، من قبل، وكشفنا الوجه فيه، وما يتعلّق بالاضطرار، وما يتعلّق بالاستدلال.

فصل في اختصاص القرآن بمزية في رتبة الفصاحة خارجة عن العادة

[في بيان أن تعذّر المعارضة على المخالف سببه مزية القرآن الخارجة عن العادة]

اعلم أن الذي قدّمنا في الفصل المتقدّم يدلّ على ذلك؛ لأنّا لما بيّنّا تعذّر المعارضة على العرب المتقدّمين في الفصاحة، وجب ذكر السبب الذي لأجله لم يقع منهم، لكي نعلم أنه إنما لم يقع منهم لتعذّره، ولم يكن بيان سائر ما

يتعلقون به من ذكر الشبه والأغراض إلا ببيان السبب الذي لأجله تعذّر عليهم، وهو اختصاصه بمزية خارجة عن العادة ليعلم بذلك أن القدر الذي جرت العادة من العلوم، التي معها يمكن إيقاع الكلام الفصيح، لا يمكن معه إيجاد مثل القرآن، في رتبة الفصاحة، فصار المقصود بالفصل الأول يتعلّق ببيان المقصود بهذا الفصل؛ فلذلك قدّمنا بيانه.

يبيّن صحة ما ذكرناه: أن الداخل في العادة من الكلام الفصيح، لا يجوز أن يتعذّر مثله عليهم، والخارج عن العادة لا بد من أن يتعذّر مثله، لما بيّنّاه؛ فإذا صح لما قدّمناه تعذّر المعارضة عليهم، فقد بان أن له المزية الخارجة عن العادة؛ فيتضمن بيان تعذّره عليهم؛ ولهذه الجملة استدللنا مرة على تعذّر المعارضة عليهم بعدولهم مع وفور الدواعي؛ ومرة بمعرفتهم بما له من المزية، بالأمور التي ظهرت عنهم؛ لأن أحد الأمرين يقوم مقام الآخر؛ وبيان أحدهما يتضمن بيان الآخر، ولا يحتاج مع إقامة الدلالة، على أن للقرآن هذه المزية المخصوصة أن يدلّ على أن له مزية أصلًا؛ لأن إثبات هذه المزية المخصوصة يتضمن إثبات المزية في الأصل؛ على أنّا قد بيّنّا: أن العلم بأن له مزية مما يحصل لمَن يتقدم في الفصاحة، كحصوله لمَن تقدم في الفصاحة؛ وإنما يحتاج في إثبات هذه المزية المخصوصة، إلى اعتبار حال مَن تقدم في الفصاحة، بتعرف شواهد أمورهم، أنه كذلك، على ما تقدم القول فيه؛ وجملة ما حصلناه من قبل، مما يدلّ على أن له المزية التي ذكرناها: ما بيّنّاه من معرفتهم بحاله، وما ذكرناه من اعترافهم بعظم شأنه، وإخبارهم بذلك، بألفاظ مختلفة، وما بيّنّاه من تركهم الاحتجاج بما وجد، وحصل، من كلام الفصحاء المتقدين، من قبل، وبعدولهم، إلى ضرب من الحيل؛ وإلى المحاربة وغيرها، مما يتضمن الخطر والمشقّة، ولا يوصل إلى البغية، على ما شرحناه، من قبل. فكل ذلك يدلّ على أن للقرآن المزية، التي ذكرناها.

[في بيان أن مزية القرآن قائمة بتعذّر الإتيان بمثله في الفصاحة]

فإن قيل: أفيجب أن نبيّن لمزيته هذه حدًّا، ليعلم أنه معجز، وأنه خارج عن العادة؟ فإن أوجبتم ذلك فبيّنوه، وذلك متعذّر؛ وإن لم يجب ذلك فمن أين أن هذه المزية قد بلغت الحد، الذي ليس بمعتاد، دون أن تكون داخلة في

العادة القليلة، أو مقاربة للعادة؟، وأي هذه الوجوه قيل خرج القرآن من أن يكون معجزًا.

قيل له: إنه يكفي، أن يعلم خروجه عن العادة، بتعذّر مثله، على مَن هو متقدم في ذلك الباب، فيدلّ عند ذلك على النبوّة؛ وهذا كما نقول: إن الفعل المحكم الدال على أن فاعله عالم يكفي فيه، أن يكون من صفته خروجه عن صحته، من كل قادر، كامل الآلة؛ فمتى علمنا ذلك من حاله وأن بعض القادرين قد اختصّ به دون غيره، دلّ على أنه عام، من غير أن نذكر فيه حدًّا أكبر مما ذكرناه؛ فكذلك القول في دلالة المعجزات.

فإن قال: فيجب على هذا الموضوع أن يكون حمل الثقيل، متى علم منه اليسير من الزيادة، أن يدلّ على النبوّة؛ وأن لا يحتاج إلى تفاوت كثير.

قيل له: لو علمنا أن المتقدمين في القوى والآلة، في الزمان والأزمنة، عالجوا حمل ثقيل فتعذّر عليهم، وتأتي ممَن ادّعى النبوّة لدلّ على النبوّة؛ وإن كانت الزيادة ليست متفاوتة، وإنما فارق ذلك حال القرآن، لأن مَن له المزية في القوة والآلة لا يعرف، ويجوز اختلاف الحال فيه، كما يعرف مَن هو متقدم في الفصاحة؛ وذلك لأن التقدم في الفصاحة يدعو إلى إظهار ما يدلّ عليه، والتقدم في القوة لا يدعو إلى إظهار ما يدلّ عليه، إلى على بعض الوجوه؛ فلذلك فارق أحدهما الآخر.

[في بيان أن الإعجاز يكون بالخروج عن العادة ونقضها]

وبعد. . . فلا فرق بين مَن اعتبر في المزية الخارجة عن العادة المتفاوت منها، دون المرتبة الأولى، وبين مَن اعتبر آخر الرتب منها، ولم يجعل الدلالة على النبوّة، إلا ما لا مرتبة في بابه أعظم منه؛ فإذا لم يصح ذلك علم أن المعتبر بالقدر الذي ذكرناه.

يبيّن ذلك أن القرآن لو بلغ في مزيته في قدر الفصاحة وتقدمها النهاية، لم يكن ليدلّ إلا للوجه الذي يدلّ إذا خرج عن العادة إلى أول رتبة؛ فصار الحال في ذلك ما أبطلنا به قول مَن قال: إن المعجز الكبير هو الذي يدلّ على النبوّات، والصغير يجوز أن يظهر على الصالحين؛ فبيّنّا أن: دلالة الكبير هو

لوجهٍ قائم في الصغير وأن إحياء الجسم العظيم، كإحياء الجسم الصغير، في هذا الباب: فكذلك القول فيما بيّنّاه، من حال القرآن؛ ولهذه الجملة قلنا: إنه لا يجب القطع على أنه لا كلام أزيد في قدر الفصاحة من القرآن؛ لأن ذلك وإن كان مجوّزًا فحال القرآن، في دلالته لا يتغير، وإن كان لا يمتنع في بعض القرآن أن نعلم أنه قد بلغ النهاية، لأنه إذا صار معناه في جنسه، وشرف موقعه إلى حد لا مزيد عليه، وصار اللفظ شريفًا مطابقًا للمعنى، في أن لا مزيد عليه، فلا بد من أن يكون قد بلغ النهاية، لأنه، وإن كان ما ادّعاه ما زاد على العادة، قد يتفاوت في مراتبه، فلا بد من أن ينتهي إلى حد لا مزيد عليه؟. وقد بيّنّا: أن العرب كانت عارفة بما يباين المعتاد من الفصيح، للتجربة والعادة؛ فلم تكن عند سماع القرآن، والوقوف على مزيته محتاجة إلى تجربة مجددة؛ وعلمت خروجه عن العادة، ومن قصر حاله عن حالهم فكمثل، لأنه إذا عرف بالتجربة تعذّر مثل كلامهم عليه؛ فبأن يتعذّر عليهم أولى؛ وإن كان لا يمتنع أن يكون في العرب من ظن في الوقت أن مثل القرآن يواتيه إن رامه؛ ثم تبيّن تعذّره، وإن كان ذلك يبعد من أهل التقدم في الفصاحة، كما يبعد ممن جرّب مقادير ما يمكنه أن يفعله، أن يلتبس عليه حال الأمور العظيمة؛ وقد أورد بعض شيوخنا، عند جحد بعض «اليهود» أن للقرآن مزية، بعض ما ذكرناه، من حال العرب ثم تلا عليه قوله: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم: الآيات ١ - ٤] وبين بذلك أن مَن لا آفة بسمعه؛ وله حظ من المعرفة بالفصاحة، يعرف لهذه الآيات مزية؛ وبعضهم تلا قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: الآية ٤٤] وإذا تأمل السامع لقوله تعالىٰ: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ۝٢٧ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ۝٢٨ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ۝٢٩ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ۝٣٠ وَمَآءٍ مَّسْكُوبٍ ۝٣١ وَفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ۝٣٢﴾ [الواقعة: الآيات ٢٧ - ٣٢]... إلى آخر الآيات، علم أن مزيته على ما نسمع من الكلام الفصيح عظيمة؛ وإنما يشتبه مثل ذلك على مَن لا حظّ له؛ وربما اختلط ما يتصل بالمعرفة، بما يتصل بالشهوة والعادة، فيكون كالشبهة الداخلة، وهذا كما يحكى من التنويه في قولهم: إن الآلام لا تكون إلا قبيحة؛ والملاذ لا تكون إلا حسنة، لأنه اختلط عليهم ما يتصل بالمعرفة بما يتصل بالشهوة والنفار؛ فصحّ عند ذلك منهم الظنّ

والشبهة؛ فكذلك قد يجوز من جهة الإلف والعادة، أن يظنّ بعض السامعين: أن الشعر أفصح من نثر الكلام، لمحبة قد ألفها في الشعر، وأن الكلام المنثور الذي سمعه فوقه؛ فعلى هذه الطريقة قد يكون أن يشتبه حال القرآن، أو بعضه على بعض السامعين؛ وإلا فمزيته عند سلامة العقول، والحواس، والمعرفة بالعادات، معلومة باضطرار على ما قدّمناه. وإنما أوردنا هذا الفصل لنجعله جوابًا عن سؤال مَن سأل عن الوجه الذي له مدخل الشبهة في ذلك، مع أنه مع المدركات.

فصل في وجوه إعجاز القرآن، وما يصح من ذلك، وما لا يصح، وما يتصل بذلك

[في الدلالة على أن إعجاز القرآن دليل على النبوّة]

قد بيّنّا، بالوجوه التي ذكرناها، في الفصول المتقدمة أنه معجز، من حيث تعذّر على المتقدّمين في الفصاحة معارضته.

وقد بيّنّا من قبل: أن ما هذا حاله يجب أن يكون دالاً على النبوّة، كدلالة إحياء الموتى، وما شاكله، من حيث علم اختصاص المدّعي للرسالة، على وجه يخرج عن العادة؛ وإنما كان العرض لهذه الفصول، أن نبيّن، في القرآن: أنه بصفة المعجزات، ليدخل في جملة ما دللنا، من قبل، على ما يدلّ على النبوّات، لأنّا لا نحتاج في كل واحد من ذلك إلى دليل مستأنف؛ كما لا نحتاج في دلالة صحة الفعل على أن فاعله قادر، إلى نظر مستأنف؛ بل متى علمناه دالاً في موضع وجب كونه ذليلاً، في كل موضع؛ لأن الطريقة واحدة؛ فكذلك القول في المعجزات؛ لأن الطريق الذي له يدلّ لا يختلف فيها؛ ولهذه الجملة قلنا لليهود: إذا حصل القرآن مثل صفة قلب العصا حيّة، فيجب أن يكون دالاً على نبوّته، كدلالة قلب العصا حيّة، على نبوّة موسى عليه السلام؛ ودفعنا بذلك ما يذكرون، من التفرقة بين الأمرين؛ وأبطلنا تعلّقهم عند ذلك بنسخ الشرائع؛ فلما ثبت ذلك عند علماء المسلمين اختلفوا في الوجه، الذي به صار القرآن معجزًا بعد اتفاقهم، على أنه كذلك؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم بالنظر في الدليل أنه دليل، إذا وقع للناظر العلم بالمدلول؛ ثم يشتبه الحال، في الوجه

الذي عليه يدلّ؛ ولو منع ذلك من كونه دالاً لمنع من كون إحياء الموتى دالاً، إلا لأنهم اختلفوا في ذلك أيضًا؛ وفي قلب العصا حيّة، بل في أكثر الأدلّة العقلية.

[في بيان الآراء المختلفة حول دلالة القرآن]

على أن في الناس مَن قال: إن الذي يدلّ على الأمور هو علمنا بالدليل، دون الدليل.

ومنهم مَن قال: هو الدليل؛ ثم اختلفوا في الوجه، الذي عليه يدلّ؛ ولم يمنع ذلك من كون الأدلّة العقلية صحيحة؛ لأنها قد أثمرت العلم والمعرفة؛ وهذا بمنزلة اختلافهم، في العلم، بأن القادر قادر: أنه علم بذاته، أو بالقدرة، أو بالمفارقة؛ ولم يمنع ذلك من صحة هذه المعرفة، فليس لأحد أن يتوصل بهذا الخلاف الواقع، إلى التشنيع؛ لأن الغرض في مكالمة المخالفين، أن نبيّن كونه دالاً؛ وقد حصل الاتفاق بين علماء المسلمين في ذلك؛ وإنما اختلفوا في أمر لا يؤثر في ذلك؛ فليس لأحد أن يقول: إذا كان كل فريق منهم يقدح في قول صاحبه، فكيف يصح أن يكون هذا الاختلاف غير مؤثر؟ وذلك لأن العلم في الجملة أنه معجز دالّ على النبوّة، ليس بمتعلق بالعلم بالتفصيل؛ فالخلاف في ذلك غير مؤثر في كونه دلالة؛ لأن كونه دلالة إنما يفتقر إلى العلم بما بيّنّاه، من حال تعذّر مثله، على ما تقدم القول فيه، ولا تعلّق له بتفصيل ذلك؛ وإنما كان يجب في ذلك أن يكون مؤثرًا لو كان كونه دالاً على النبوّة موقوفًا عليه. وإنما صح ذلك في الأدلّة، لأنها تدلّ على صحة؛ كما أن العلم لا يتعلّق إلا على صحة؛ وأحدهما يطابق الآخر، فلما صح في العلم أن يكون متعلقًا بمعلومه، على الحد الذي يتعلّق به، وإن دخلت الشبهة على العالم، في الوجه الذي عليه تعلّق، ولم يمنع ذلك من صحته وتعلّقه؛ فكذلك القول في الدليل، وصحة الاستدلال به، ولو كان صحة كونه دليلاً تتعلّق بعلمه أنه على أي وجه دلّ، لوجب أن يكون نظره فيه، ووصوله بذلك إلى المعرفة، يتعلّق بعلمه بأنه دليل، وأنه قد استدلّ به؛ فإذن فقد معرفته بذلك لا يؤثر؛ فكذلك القول فيما قدّمناه. يبيّن ذلك أن كثيرًا من المكلفين، لا نعلم أنه قد استدلّ ونظر، ولا يمنعه ذلك من أن يكون قد علم المدلول، بنظره في الدلالة؛ وقد بيّنّا من قبل:

أن مَن خالفنا في المعارف، هذا حاله؛ لأنهم وإن اعتقدوها ضرورة فذلك غير مانع، من أن يكونوا قد نظروا في الأدلّة، عند الدواعي، ووقعت لهم المعرفة، وإنما اختلفوا في حالها، وظنّوا أنها ضرورية؛ وكل ذلك يبيّن زوال الطعن في هذا الباب.

[في الردّ على الشُّبَه المختلفة حول مسألة دلالة القرآن]

واختلف العلماء في وجه دلالة القرآن، فمنهم: مَن جعله معجزًا، لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة، وهو الذي نظرناه، وبيّنّا مذهب شيوخنا فيه.

ومنهم مَن قال لاختصاصه بنظم مباين للمعهود عندهم صار معجزًا.

ومنهم مَن جعله معجزًا، من حيث صرفت هممهم عن المعارضة، وإن كانوا قادرين متمكنين.

ومنهم مَن جعله معجزًا لصحة معانيه واستمرارها، على النظر، وموافقتها لطريقة العقل.

فأما مَن جعله معجزًا من حيث هو حكاية، للكلام القديم؛ أو عبارة عنه؛ أو لأنه في نفسه قديم، فمما لا يذكر، في هذا الباب؛ لأنّا قد بيّنّا فساد هذا القول. على أن شيوخنا بيّنوا أن هذه الطريقة تمنع من كون القرآن معجزًا؛ لأنه إذا كان قديمًا فهو تعالىٰ غير قادر على مثله؛ فكيف يصح أن يتحدّى به؟ لأن التحدّي يقتضي أن مثل المتأتي متعذّر عليهم؛ فإذا كان متعذّرًا على الجميع بطل التحدّي؛ كما إذا كان متأتيًا للكل بطل التحدّي؛ ولو جاز التحدّي بكلام قديم وكان حاله ما ذكرنا، لوجب جواز التحدّي بذات القديم تعالىٰ، ولو جاز لجاز التحدّي بكل أمر يستحيل إيقاعه، حتى كان يصح التحدّي بالجمع بين الضدّين، وجعل القديم محدثًا، والمحدث قديمًا، إلى غير ذلك من الأمور المستحيلة.

فإن قالوا: إنّا نجوّز التحدّي، بحكاية الكلام القديم، دون نفس القديم.

قيل له: فهذه الحكاية يصح أن تقع على خلاف هذا الوجه، وتكون حكاية للكلام، أم لا يصح ذلك فيها؟

فإن قالوا: إن ذلك يصح، فقد بطل أن يكون لكونه حكاية للكلام القديم تأثير في هذا الباب.

فإن قالوا: لا يصح ذلك، فقد أجازوا التحدّي بالأمر الذي لا يقع إلا على وجه واحد؛ وقد بيّنّا: أن التحدّي إنما يصح فيما يقدر العباد على جنسه، بأن يصح وقوعه، على مراتب.

وبعد.. . فقد علمنا أن العرب قد تأتي بمثل هذه الحكاية، إذا حفظت، فيجب أن لا يكون معجزًا.

فإن قالوا: إنما يحصل معجزًا، بأن يتعذّر عليهم مثله، على حد الابتداء، كما يقولون.

قيل لهم: إنما صح لنا التفرقة بين الحكاية التي تقع على حد الحفظ والاحتذاء، وبين ما يبتدئه الفصيح؛ ويتصرف فيه، من حيث وقع التحدّي عندنا، بقدر من الفصاحة، لا بطريقة واحدة؛ وأنت فقد جعلت وجه التحدّي كونه حكاية للكلام القديم، وليس لذلك إلا صفة واحدة، ولا يقع إلا على حد واحد، فيجب أن يلزمك ما ذكرناه؛ بل يلزمك أن تجوز في العرب أن تأتي بمثله؛ لأن القرآن المجموع، هو المتفرق، في كلامهم، فيجب أن يكونوا متكلمين بحكاية الكلام القديم، بأجمعهم، وإن لم يختص الواحد منهم بذلك؛ على أن هذا القول يوجب في كل جزء من القرآن أن يكون معجزًا، لأن كونه حكاية للكلام القديم لا يختصّ الكل، دون البعض؛ وهذا يوجب أن القليل منه، الذي يقدر كل أحد على مثله معجز.

[في بيان الوجه الحقيقي الذي عليه صار القرآن معجزًا]

ومتى قالوا: إن الوجه في إعجازه أن يكون حكاية لكل ما تضمنه الكلام القديم لزمهم أن لا تكون كل سورة منه معجزًا؛ وفي ذلك رد لنص القرآن.

ومتى قالوا: إنه تحدّاهم بأن يأتوا بمثله، في قدر الفصاحة، وإن لم يكن حكاية للكلام القديم، فهو الذي نذهب إليه؛ وفيه إبطال تعلّقهم بأنه: إنما صار معجزًا لكونه حكاية للكلام القديم.

ومَن قال: إنه صار معجزًا، لكونه عبارة عن الكلام القديم، فالكلام عليه مثل الذي قد بيّنّاه. وقد بيّنّا من قبل: أن الحكاية لا تكون إلا مثل المحكي، فلا يصح أن يقال فيها: إنها محدثة، وفي المحكي: إنه قديم؛ وفيها: أنها أصوات وحروف منظومة، وفي المحكي: إنه ليس كذلك. وبيّنّا: أنه لا فرق بين مَن قال ذلك، وبين مَن قال في القرآن: إنه حكاية للقديم تعالىٰ؛ وبيّنّا في المخلوق: أن التحدّي لا يصح مع القول بأن القدرة موجبة، وأن العبد لا يحدث ولا يفعل؛ لأن العرب إنما لا تأتي بمثله، لأنه تعالىٰ لا يفعل فيها القدرة الموجبة، وإنما أتى النبيّ بذلك، لأنه فعل فيه القدرة؛ أو خلق نفس المعجز؛ وهذا يوجب أن حال الجميع متفقة، غير مختلفة في التأتي والتعذّر.

ونحن نعود إلى ما يختصّ هذا الباب فنقول: إنه قد ثبت أنه صلّى الله عليه تحدّاهم بالقرآن لما يختصّ به من المزية، في الأمر الذي جرت به عادتهم، وطريقتهم بالتحدّي في الكلام؛ لأن ذلك كان معروفًا فيما بينهم مشهورًا؛ وقد علمنا: أنه لا وجه يصح في ذلك إلا ما ذكرناه، من قدر رتبته في الفصاحة؛ فيجب أن يكون هو الوجه، الذي عليه صار معجزًا، وقد تقصينا القول في ذلك.

[في بيان أن وجه الإعجاز في القرآن هو منزلته في الفصاحة]

فإن قال: أليس المتعالم من حالهم: أنهم كانوا يتحدّون بالشعر، ولم يكن مرادهم بذلك، أن يأتي المتحدّي بمثله، في قدر الفصاحة، ولا يكون شعرًا منظومًا، فهلّا دلّ ذلك على أن التحدّي وقع بما اختصّ به من النظام، دون رتبة الفصاحة، على ما ذكرتموه.

قيل له: قد بيّنّا أن التحدّي في الشعر، إنما يقع بأن يعتب التساوي في قدر الفصاحة، لكنهم إنما تحدّوا بطريقة مخصوصة؛ وربما تحدّوا به على طريق الجملة؛ ولا بد من أن يبيّن ذلك بالمقاصد، وأيهما كان فلا بد من أن يتضمن التحدّي قدر الفصاحة، على الوجه الذي ذكرناه؛وقد بيّنّا من قبل: أن المعتبر بطريقة من النظم، بعيد؛ لأنه كان يجب لو أتى بعضهم بطريقة من النظم

ركيكة، لم يسبق إليها، أن يكون معجزًا؛ وقد علمنا فساد ذلك؛ فلا بد من أن يعتبر مع الطريقة الرتبة في الفصاحة.

فإن أراد مَن قال: إن وجه إعجاز القرآن النظم المخصوص، هذا المعنى، وهو: أنه تعالىٰ خصّه بالقرآن، على نظام لم تجر العادة بمثله، مع اختصاصه برتبة في الفصاحة، فهو الذي بيّنّاه؛ لأن خروجه عن العادة، في قدر الفصاحة يوجب كونه معجزًا بانفراده واختصاصه؛ بنظم من دون هذا الوجه لا يوجب كونه معجزًا؛ وإنما يقوّي ويؤكد كونه معجزًا؛ فإن سلم هذا المخالف ما ذكرناه فهو الذي نصرناه.

[في بيان فساد بعض الآراء حول وجه إعجاز القرآن]

فإن قال: إنه يكون معجزًا للنظم فقط، ولكونه على هذه الطريقة المباينة لمنظوم كلامهم ومنثوره، وإن لم يختص برتبة الفصاحة؛ فالذي قدّمناه يبطله؛ ومتى اعتبر في كونه معجزًا كلا الأمرين، فإن أراد أن بمجموعهما يتم ذلك فقد بيّنّا أنه قد يتم بأن يبين من كلامهم، برتبة عظيمة في الفصاحة؛ وإن أراد أنه يؤكد ذلك فهو صحيح، وهذا هو الأقرب؛ لأنهم لا يريدون النظام دون رتبة الفصاحة؛ وإنما يريدون بذلك أنه تعالىٰ جاء بالقرآن على أوكد الوجوه في نقض العادة والمباينة، وأوكدها أن يكون نظامًا مباينًا لما تعارفوه، مع رتبته العظيمة، في الفصاحة؛ وهذا بيّن.

فأما قول مَن يقول: إنه معجز، وإن لم يكن له مزية في رتبة الفصاحة، والحال في الكلام أن يتفاضل، وجعل الجميع جنسًا واحدًا، وطريقة واحدة، ولم يجز أن يتعذّر على الفصحاء، بعضه دون بعض، فقد بيّنّا من قبل فساد مذهبهم، ودللنا على أن العلم بذلك من حال العرب، واعترافهم بعظم شأن القرآن، يجري مجرى الضرورة، فالتعلّق بذلك بعيد؛ وبيّنّا: أنه لو كان كذلك لما كان معجزًا؛ لأنه من جنس ما يقدرون عليه، وتمكنهم مساواته.

فإن قالوا: إنّا نجعله معجزًا، وإن كان كذلك لصرفه إيّاهم، عن المعارضة، فقد بيّنّا من قبل: أنه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام، بأن دللنا على أن المنع والعجز لا يختص كلامًا دون كلام، وأنه لو حصل ذلك في

ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد، والمعلوم من حالهم خلاف ذلك. وبيّنّا: أن هذا الوجه لو صحّ لم يوجب كون القرآن معجزًا؛ وكان يجب أن يكون المعجز منعهم، من فعل مثله، كما أنه تعالىٰ لو جعل دلالة نبوّته، صلّى الله عليه وسلّم، أن يتمكن من مشي أو كلام، أو تحريك يد، في حال يتعذّر على جميعهم مثله، لقد كان ذلك معجزًا، لكان المعجز منعهم من ذلك؛ لأنه الخارج عن العادة، دون تمكنه ﷺ، مما فعله؛ لأن ذلك معتاد؛ ومَن سلك هذا المسلك في القرآن يلزمه أن لا يجعل له مزية ألبتة؛ على أن ذلك يبطل بعض القرآن، لأنه تعالىٰ قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: الآية ٨٨]؛ ولو كان الوجه الذي له تعذّر عليهم، المنع، لم يصح ذلك، لأنه لا يقال في الجماعة، إذا امتنع عليها الشيء: إن بعضها يكون ظهيرًا لبعض؛ لأن المعاونة والمظاهرة إنما تمكن مع القدرة، ولا تصح مع العجز والمنع؛ وهذا يبيّن أنهم لو كانوا قادرين متمكنين لما أمكنهم أن يأتوا بمثله، ولا يكون كذلك إلا لمزية القرآن.

[في الرّدّ على مقولة أنه تعالىٰ صرفهم عن معارضة القرآن]

فأما قول مَن يقول: إنه تعالىٰ، صرف هممهم ودواعيهم عن المعارضة؛ فلذلك صار القرآن معجزًا، فليس يخلو من أن يريد: أنهم لو لم تنصرف دواعيهم كان يمكنهم أن يأتوا بمثله؛ أو يقول: كان لا يمكنهم ذلك.

فإن قال: إن دواعيهم لو توفرت لكان ذلك لا يمكنهم، فهو الذي بيّنّاه، من حال القرآن.

وإن قال: إن دواعيهم لو توفرت لأمكنهم أن يأتوا بمثله، لكنهم صرفوا عن الدواعي، وصرفت هممهم عن ذلك، واشتغلوا بالمحاربة.

قيل له: ومن أين أنهم بهذه الصفة، دون أن يكونوا عدلوا إلى المحاربة، مع توفير الدواعي إلى مثله، لو كان في مقدورهم، لكنهم علموا أن ذلك لا يواتيهم، وضاق به ذرعهم؛ فعدلوا إلى الطريق الممكنة لهم.

فإن قال: لأنه لو كانت دواعيهم متوفرة لأتوا بمثله.

قيل له: إنما كان يجب ذلك لو أمكنهم مثله، في قدر فصاحته.

فإن قال: لا بد من أن يمكنهم ذلك؛ لأن طريقة الكلام لا تختلف، فهذا يوجب أن يعتمد في قوله بالصرفة، على أن لا مزية للقرآن، ويعتمد في أن لا مزية، على قوله بالصرفة؛ وهذا يوجب أن لا نعلم صحة ما قاله.

فإن قال: إذا جاز ما قلته، كجواز ما قلتموه، فمن أين لكم أنهم عدلوا والدواعي إلى المعارضة قائمة؟

قيل له: لأن هذه الطريقة تقتضيها حالهم، التي كانوا عليها، فلم ندّع إلا الأمر المعقول من العادة؛ وأنت فقد ادّعيت الخروج عن العادة؛ بقولك: إنهم صرفوا عن الدواعي إلى المعارضة وهذا مما لا بد فيه من دليل.

وبعد... فإنّا بيّنّا ما تشهد له أحوالهم، من أن عند المنافسة والتقريع لا بد من الدواعي؛ وأنت فقد ادّعيت ما يخالف ذلك.

واعلم أن الخلاف في هذا الباب، أنّا نقول: إن دواعيهم انصرفت من المعارضة، لعلمهم بأنها غير ممكنة، على ما دللنا عليه، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم؛ لأنّا نجعل انصراف دواعيهم تابعًا لمعرفتهم بأنها متعذرة؛ وهم يقولون: إن دواعيهم انصرفت مع التأتي، فلأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة، مع كونها ممكنة؛ فهذا موضع الخلاف؛ وعلى المذهبين جميعًا، لا بد من القول بأن دواعيهم انصرفت عن المعارضة، لأن مع العلم بأنها متعذرة لا بد من ذلك عندنا، وعندهم لا بد منه؛ لأنه الوجه، الذي لأجله لم يأتوا بالمعارضة، التي هي ممكنة لهم؛ فالكلام هو في الوجه الذي قدّمنا الخلاف فيه.

فإن قال: ومن أين أن الحال على ما ذكرتم؟

قيل له: لأمور:

منها: ما نقل عنهم من اعترافهم بمزية القرآن، عند المذاكرات؛ على ما قدّمنا ذكره.

ومنها: أن آية التحدّي تدلّ على تعذّر مثله عليهم «ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا».

ومنها: أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز، ويوجب أن يدلّ القرآن لو كان كلامًا متوسطًا في الفصاحة، حتى يكون حاله في الإعجاز، وهو كذلك كحاله الآن؛ لأن المعتبر صرف هممهم ودواعيهم، فالركيك في ذلك والفصيح بمنزلة.

ومنها: أن الذي ذكروه يقتضي خروجهم عن العقل؛ لأنه لا يخلو لو انصرفت دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يقدرون على مثله، أو مع فقد هذا العلم، ولا يجوز مع كمال عقولهم أن لا يعرفوا ذلك مع كونهم قادرين عليه؛ لما بيّنّاه من قبل؛ وإذا كانوا عالمين بذلك فالدواعي قائمة، لأن العلم بتمكنهم من ذلك مع التقريع المتقدم، ومع الحرص على إبطال أمره، هو الداعي إلى المعارضة؛ وهذا يوجب التناقض، بأن يقال: إن مع ثبات الداعي لا داعي لهم، ومع وجود الاهتمام صرفت هممهم؛ وهذا يوجب أحد أمرين: إما تناقض الدواعي، وإما إخراجهم من حد كمال العقل؛ فالصحيح إذن ما قلناه من أنهم علموا بالعادات تعذّر مثله، فصار علمهم صرفًا لهم، عن المعارضة، وداعيًا إلى العدول عنه في بعضهم، وداعيًا إلى الاستجابة، في بعض ما رتبنا القول فيه؛ فأما مَن لا يعلم تعذّر مثل القرآن، ممن لم يتقدّم في الفصاحة فغير ممتنع أن تكون له دواع إلى المعارضة أوّلًا، حتى إذا تعذّر عليه، وعلم عند ذلك اختصاص القرآن بمزيته، انصرفت دواعيه.

[في بيان أن انصراف المخالف عن معارضة القرآن كان لعلمه بتعذّرها]

فإن قال: لو كانوا يقدرون على المعارضة، وانصرفت هممهم ودواعيهم، أكان يكون دلالة النبوّة؟

قيل له: لو صحّ ذلك لكان يدلّ على نبوّته، صلّى الله عليه، لأن العادة لم تجر بانصراف دواعي الجمع العظيم، عن الأمر الممكن مع التقريع، والتحدّي، والتنافس الشديد؛ وكذلك فلو أنه تعالىٰ شغلهم عن تأمل حال المعارضة، لكان ذلك معجزًا؛ لكنا قدّمنا أن ذلك يوجب قلب الدواعي، وقلب

المعلوم. وهذا بعيد؛ لكنه إن صح وتأتّى فلا يمتنع أن يكون دالاً على النبوّة؛ وإنما ينكر كونه دلالة، لأنه كالمضاد للوجه الذي بيّنّا به: أن للقرآن دلالة؛ فإذا صح ما قلنا، فلا بد من أن يبطل هذا الوجه.

فإن قال: جوّزوا اجتماع الوجهين جميعًا، لأنه غير منكر أن ينصرفوا عن المعارضة لأمرين:

أحدهما: صرفه لدواعيهم.

والآخر: علمهم بتعذّر المعارضة، لأنهما لا يتنافيان.

قيل له: إنهما وإن لم يتنافيا على هذا الوجه، فإنهما على الوجه الذي قدّمناه يتنافيان؛ لأن المخالف يزعم أنهم عدلوا عن المعارضة، مع إمكانها، للصرفة التي بينها؛ ونحن قلنا: عدلوا لتعذّرها، وعلمهم بذلك من حالها، فلا بد من التنافي، على هذا الوجه؛ فأما إذا لم يقدر الأمر هذا التقدير فغير ممتنع على بعض الوجوه اجتماع الأمرين؛ بأن يتركوا المعارضة لمعرفتهم بتعذّرها؛ ولأن سائر الدواعي صرفوا عنها، فيكون أوكد في باب الانصراف؛ لأنه قد كان يجوز أن يعلموا تعذّر ذلك، ويأتوا بما يتوهم أنه معارضة، فلأجل انصرافهم عن سائر الدواعي عدلوا عنها، من كل وجه.

فإن قال: لولا أن الذي لأجله عدلوا عن المعارضة الصرف الذي ذكرناه، كان لا يجب أن يجري أمرهم على حد واحد، مع أن فيهم المقدم، الذي يعلم باضطرار، تعذّر المعارضة، وفيهم مَن لا يعلمها كذلك.

قيل له: قد بيّنّا؛ أن فيهم مَن جاء بمعارضة ركيكة؛ ومَن لم يأت بها فلأنه علم من حالها ما وصفناه، أو كان في حكم العارف، أو تابعًا للعارف، فلذلك اتفقوا على العدول عن المعارضة؛ وهذا بيّن من حال الجمع العظيم، لأنهم ينظرون إلى المتقدم منهم في المرتبة، ويقع من جهتهم التأسّي؛ فلما رأى أتباعهم الأكابر، ضاق ذرعهم بالقرآن، وعدلوا عن المعارضة إلى الأمور الشاقّة. تبعوهم في هذه الطريقة لعلمهم بأنهم عن ذلك أشد عجزًا؛ فلذلك استمرّت أحوالهم على هذا الوجه، لا للصرفة التي ظنّها السائل. ولولا أنهم علموا أن القرآن في أعلى رتبة من الفصاحة الجامعة لشرف اللفظ، وحسن

المعنى، حتى بهرهم ذلك، لقد كان يجوز أن يختلفوا في سائر المعارضة، فيكون فيهم مَن يكفّ؛ وفيهم مَن يحاول، وفيهم مَن يأتي بما يزداد علمهم، بعظم شأن القرآن عنده تأكيدًا؛ لكن الأمر في القرآن لما كان على ما ذكرناه عدلوا عن المعارضة، لظهور حاله؛ ولولا صحة ذلك، من هذا الوجه، لقد كان القول بالصرفة يقوى من حيث لم تجر العادة، مع التنافس الشديد، وتباين الهمم، وامتداد الأوقات، أن يقع الكفّ عن الأمر المطلوب، الذي قويت الدواعي إلى فعله؛ فكان يصح أن يتعلّق بالصرفة، ويراد بها انصرافهم عن المعارضة، وإن كانت غير مؤثرة، دون المعارضة المؤثرة؛ لأن هذه المعارضة يعلم أنها لا تحصل، بما قدّمناه من الأدلّة؛ لكن ذلك يبعد؛ لأنه متى جوّز في انصرافهم عنها، أن يكون الوجه فيه الصرفة، لم يأمن أن تكون المعارضة الصحيحة، أيضًا ممكنة، وإنما عدلوا عنها للصرفة، التي ذكرها السائل. وهذا بيّن فيما أردناه.

[في بيان أن عدم التناقض في القرآن ليس هو الوجه في إعجازه ومقالة أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

وأما كونه معجزًا بزوال الاختلاف عنه، والتناقض، على ما يقتضيه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّساء: الآية ٨٢]، فقد قال به بعض مشايخنا المتقدّمين؛ وذكر شيخنا «أبو علي»: أنه يبعد في مَن يعلم الأشياء بعلمه، ويحتاج فيما يأتيه من تأليف كتاب وغيره، إلى استحضار العلوم، أن ينتفي عن كلامه الطويل، وتأليفه الكثير، المناقضة، حتى يستمر على طريقة الصحة؛ وهذا بيّن من حال الناس في كلامهم، وإن اشتدّ منهم التوقّي، حتى عدّت سقطات أهل الفضل والحزم، فيما كانوا يتعملون فيه للتحرّز الشديد؛ وبين بذلك أن القرآن لا يجوز أن يكون إلا من قبل الله تعالىٰ، العالم لنفسه؛ وذكر شيخنا «أبو هاشم»: أن زوال الاختلاف والتناقض عن القرآن لو كان فعل غير الله تعالىٰ، بعيد؛ لأن العادة لم تجر بمثل ذلك في كلام العباد.

فإن قيل: هلّا قطعتم على ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّساء: الآية ٨٢]، لأنه بمنزلة آية التحدّي في القطع؟

قيل له: إنّا نعلم بذلك أنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه الاختلاف والتناقض؛ وإنما الكلام في هل يمكن أن يستدلّ بذلك من جهة العقل على نبوّته؟ فأما إذا علمناه دليلًا من غير هذا الوجه ثبت عندنا صحة هذا الخبر، ولو كنا نجعل القرآن معجزًا، من جهة آية التحدّي، كان لا يصح ذلك، وإنما ثبت كونه معجزًا لما عرفناه من حاله، في مزية الفصاحة، على ما تقدّم ذكرنا له.

يبيّن ما قلناه: أن أحوال المتكلمين والمصنفين قد اختلفت؛ فمنهم مَن يتحرّز الكثير؛ ومنهم مَن يقع في كلامه الغلط الكثير، فلا يمتنع في بعضهم أن يقل ذلك في كلامه، فالاستدلال بذلك على أن القرآن معجز يبعد؛ لأنه لا يعلم وجوب هذه الطريقة إلا من جهة السمع، ولو علمت بالعقل لأمكن الاستدلال به.

[مباني المتكلمين تعود إلى القرآن]

فأما ما يتضمنه القرآن من المعاني والأدلّة، والأحكام الشرعية، واستقامة جميع ذلك، على النور والامتحان، وزوال التناقض عند التفريع، والاستنباط، ووضوح القول في ذلك على الأوقات، حتى أن أهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علومهم، ويبنون عليه كتبهم، فإن المتكلمين إنما بنوا الكلام في التوحيد على ما ذكره تعالىٰ، في كتابه، نحو قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٩٠]. وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾... إلى قوله: ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٤]؛ وعلى قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٨] إلى غير ذلك؛ واعتمدوا في التوحيد والبعث، والنشور، والإعادة؛ وفي حديث الأجسام، وإثبات الأعراض؛ وفي وجوب النظر والتفكير، على ما ذكره الله تعالىٰ، في كتابه مما يطول ذكره. وهذه طريقة الفقهاء لأنهم بنوا الكتب على ما ذكره الله تعالىٰ في كتابه. ثم أهل اللغة، والنحو، عليه اعتمدوا فيما بسطوه من الكتب، وشرحوه، وأصلوه. وأهل الفرائض بنوا الفرائض على الآيات المنزلة فيها.

قالوا: فدلّ ذلك من حال القرآن، على أنه دلالة النبوة؛ وإلا لم يكن ليتم فيه ما ذكرناه، وهذا بيّن في عظم شأن القرآن؛ لكن الذي يجب أن يعتمد عليه في كونه معجزًا ما قدّمناه؛ لأنه لو كان من جهة الرسول، صلّى الله عليه، وكانت العادة جارية بمثله في الفصاحة، لوجب أن يكون بهذه الصفة، ولذلك ينفي عن قوله، عليه السلام، الغلط، كما ننفيه عن القرآن؛ فكيف يدلّ ذلك على أنه معجز؟!

فإن قال: إنما يثبت صحة قوله بإعجاز القرآن.

قيل له: لكنّا نبهنا بما أوردناه، على أن هذه الصفة لا تجب للقرآن، من حيث كان معجزًا، وإنما تجب من حيث كان قولًا لحكيم؛ فلو لم يكن معجزًا لوجبت هذه الطريقة فيه، فأما ما به يعلم أنه، صلّى الله عليه، رسول فهو الذي قدّمنا القول فيه.

[في بيان أن الإخبار عن الغيوب تجعل القرآن معجزًا ودالاً على النبوّة]

فأما كون القرآن معجزًا ودلالة على النبوّة، من حيث يتضمن الإخبار عن الغيوب فصحيح، عند شيوخنا. والأصل في هذا الباب: أن الأخبار التي تحدث عن العباد تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: يصدر عن علم؛ والآخر: عن ظنّ وتبخيت[١] واتفاق؛ فما هذا حاله قد علمنا أنه لا يجوز أن يتفق فيه الصدق، على التفصيل، وعلى طريقة واحدة؛ وإنما يقع الصدق في قليل، حتى يجري في باب مجرى تعذّر الكتابة ممن لا علم له بكيفيتها؛ وإنما يتفق وقوع اليسير، في جملة ما ليس بمحكم؛ ولهذه الجملة صح الاستدلال بالمحكم من الأفعال، على علم فاعله، وصحّ الاستدلال بوقوع الأخبار الكثيرة، عن الأمور المفصلة صدقًا، على علم المخبر عنه؛ وقد علمنا أن القدر الذي يعرفه العباد، من الأمور المستقبلة لا يبلغ هذا

(١) التبخيت: من عبارات المتكلمين، ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء؛ وأخذه عنهم فقهاء، فقال بعض الشافعية، في اشتباه القبلة: إذا لم يمكنه الاجتهاد صلّى على التبخيت، من «كشاف اصطلاحات الفنون»، للتهانوي؛ باب الباء، فصل التاء، بتقديم وتأخير فقط؛ والسياق يوضح المعنى، إذ وضع «التبخيت» بين الظن والاتفاق.

الحد؛ لأنهم إنما يعلمون ما جرت العادة بمثله، كحدوث البرد والحر في أوقاتهما، والثمار والزرع، وسائر ما يعرف أهل الفلاحة؛ وهم إنما يعرفون ذلك، على جهة الجملة من غير تفصيل؛ وعلى جهة التقريب، في كثير من، من غير تحقيق. وكذلك القول فيما يتعاطاه الأطباء: أنه مبني على عادات لهم؛ وأكثره يرجع فيه إلى غالب الظن؛ فأما المنجمون فإنما يعرفون وقوع أشياء على الجملة، عند حدوث أمور في النجوم والفلك؛ وإنما تقع الإصابة منهم في أمور، على الجملة، أو في أحوال قوم، دون غيرهم، على طريقة الشرط؛ وإنما تعدّ إصاباتهم التي هي قليلة، من كثير أحكامهم وأخبارهم، في وجوه مخصوصة؛ وقد علمنا: أن العادة لم تجر في وجه من الوجوه التي قدّمنا ذكرها. أن يصدق الإنسان، فيما يخبر عن أفعالهم المفصلة، إذا خلوا في منازلهم وعن ضمائرهم، وعما يختاره الجمع أو الآحاد، إلى غير ذلك، مما تضمنه إخبار القرآن، ووجد مخبره على ما تناوله؛ فيجب أن يكون في ذلك دلالة على نبوّته صلّى الله عليه، سواء كان ذلك الخير من فعله، صلى الله عليه، أو من فعل الله تعالىٰ؛ لكنه إذا كان من قبله تعالىٰ لم يدلّ على أنه، عليه السلام، قد خصّ بالعلم الذي معه صح أن يصدق في الإخبار، عن هذه الأمور؛ وإذا كان من قبله دلّ على ذلك.

فمن أخبار القرآن قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ٣٣﴾ [التوبة: الآية ٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ﴾ [الفتح: الآية ٢٧] فوقع ذلك، كما أخبر، حتى أنه بعد صدّ المشركين عن دخولها، ووقوع الشك في نفر من قومه، بين لهم أن ذلك سيكون لا محالة من بعد، فكان الأمر كما قال، وحقق الله رؤياه المتقدمة.

وقوله تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: الآيات ١ - ٤] فكان الأمر كما خبر الله عنه، والحرب التي كانت بين فارس والروم، وانهزام الروم من الفرس، وما كان من غلبة الروم لفارس، من بعد، ظاهرة مكشوفة.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: الآية ٧] في حد الأمر، كما أخبر عنه. وقوله تعالىٰ: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القَمَر: الآية ٤٥] في انهزام المشركين يوم بدر(١)، وظهور رسول الله، صلّى الله عليه.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ وَكَفَّ أَيْدِيَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ وَلِتَكُونَ ءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: الآية ٢٠]؛ فوجد الأمر في ذلك، وفيما ذكره بعده: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُواْ عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَا﴾ [الفتح: الآية ٢١]، على ما خير عنه.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٩٤] في أمر اليهود؛ ثم قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٩٥] ووجود مخبره على ما أخبر به، مع ما فيه من تحريكهم وتقريعهم، بهذا القول، وتمكنهم من التمنّي، ثم عدولهم عنه.

ومنه قوله تعالىٰ: لفصحاء العرب ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٤] في آية التحدّي، مع ما فيه من التقريع والتحدّي ووجوه الدواعي؛ ثم قوله تعالىٰ في آية المباهلة، وقعودهم عنها، مع ما فيه، من التحريك والدواعي؛ إلى غير ذلك؛ مما يكثر إن ذكر؛ يدلّ على أن القرآن معجز.

[في بيان أن أخبار النبيّ ﷺ عن الغيوب دلالة على النبوّة]

فأما الذي خبر به رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، مما ليس ذكره في القرآن، نحو إخباره عن كنوز «كسرى»(٢) و«قيصر»(٣)، وأنها تنفق في سبيل

---

(١) وقعة جَرَت بين المسلمين من جهة، ومُشرِكي قريش من جهة ثانية. قُتِل فيها صناديد قريش وأبطالها، وكان النصر فيها للمسلمين، وذلك سنة ٢ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١٠٩).

(٢) هو ملك الفرس، وفي زمن فتح العراق وفارس، كان على سدّة المُلْك في فارس يزدجرد الثالث الساساني، ومقره المدائن، وقد قُتِل في خلافة عثمان بن عفان، وكان آخر الأكاسرة. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٢٢١).

(٣) هو لقب ملوك الروم، والجمع منها «قياصرة». وكان آخر ملوكهم عند انتشار الإسلام رجل=

الله: وقوله عليه السلام لـ «سراقة»[١]: «كأني بك، وقد لبست سواري كسرى»[٢]. وقوله عليه السلام، في «عمارة»[٣] وكيفية قتله مفصلًا؛ وإخباره عن «الخوارج»[٤]، وخروجهم من الدين؛ وعن أن فيهم رجلًا مخدج اليد، إلى غير ذلك ـ مما يكثر ذكره ـ يدلّ على نبوّته، صلّى الله عليه، فصار ذلك بمنزلة إخباره تعالىٰ، عن معجز عيسى، عليه السلام؛ بقوله: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٩]؛ لأنّا لا نعلم من حاله، صلّى الله عليه، أنه أخبر بذلك على القطع، وأن الأمر وجد على ما أخبر به؛ ومثل ذلك لا يصح إلا مع العلم والقطع؛ ولم يكن صلّى الله عليه، معروفًا بتعاطي علم النجوم، ولا بمجالسة أهله، ومجالسة الكهنة، فيصح أن يدخل اللبس في أمره، ويجعل ذلك كالشبهة في خبره؛ ولا ممن ينظر في كتب الأوائل؛ وإن كان لو صح تعاطيه لذلك لم يصح أن يتفق الصدق، في تفصيل ما أخبر عنه.

فإن قيل: فعلى أي وجه تدل هذه الأخبار على النبوّة.

أتقولون: إن المعجزة منها هو نفس الخبر؛ أو وجود المخبر؟

فإن قلتم: إنه نفس الخبر فكيف يكون معجزًا، وهو متأت من غيره!

وإن قلتم: وجود المخبر، فقد يتأتى ذلك أيضًا، من العباد، وقد يكون متقدمًا للنبوّة، ومتأخرًا عنها؛ فكيف يجوز كونه دالاًّ؟

= يدعى هرقل. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٣٢ ـ ١٨٥).

(١) سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي الكناني: أبو سفيان، صحابي، كان في الجاهلية قائفًا، أخرجه أبو سفيان ليقتاف أثر رسول الله ﷺ حين خرج إلى الغار مع أبي بكر، أسلم بعد غزوة الطائف. (الإصابة ت ٣١٠٩؛ ثمار القلوب ص ٩٣).

(٢) رواه البيهقي في دلائل النبوة، وفي معرفة السُنن والآثار.

(٣) عمارة بن حزم بن زيد بن لوذان النجاري الأنصاري: صحابي، كانت معه راية بني مالك بن النجار يوم فتح مكّة، استشهد باليمامة سنة ٨١٤ م. (الإصابة ت ٥٧١٣؛ السيرة النبوية ٤/ ١٦٦).

(٤) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم، الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صفّين. قال الخوارج بتكفير علي عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

وإن قلتم: إن المعجز منه كونه صادقًا فذلك مما لا ينفصل من الخبر، ولا يعلمه السامع في حال سماعه، فيستدلّ به على صدقه!.

وإن قلتم: للعلم بالمخبر عنه الذي لم تجر العادة بمثله، قيل لكم: وما السبيل للمستدلّ إلى أنه يعلم أنه، صلّى الله عليه، مختص بهذا العلم؟ أبالخبر يستدلّ أم بغيره؟ فإذا لم يمكن أن يستدلّ عليه بالخبر بصحة وجوده، ممن ليس بعالم؛ فيجب أن يعلم بغيره؛ وإذا كان كذلك، فذلك الغير هو المعجز، دون الخبر! على أن حال ذلك الغير كحال الخبر، في هذا الباب؛ وهذا يبطل كون الأخبار معجزة.

قيل له: إن المعجز من ذلك هو العلم بالغيب؛ لأن العادة لم تجر بأنه يحصل للعبد، كحصول سائر العلوم الضرورية، ولا هو مما يمكنه أن يكتسبه بالأدلّة؛ لأنه لا دليل على ذلك؛ فاختصاصه به يدلّ على النبوّة؛ وعلى أنه قد حصل بما خرج به عن العادة؛ فإن شئت أن تجعل المعجز تمكنه من أن يصدق من الأمور المفصلة من الغيوب، لأن العادة لم تجر بمثله، وإن كان هذا التمكن يرجع إلى العلم الذي ذكرناه، والطريقة في أن هذا العلم لم تجر العادة بمثله، كالطريقة فيما قدّمناه، من العلم الذي معه يتمكن من الكلام، الذي يبلغ في الفصاحة رتبة القرآن.

وليس لأحد أن يقول: إن هذه الأخبار تصح على طريق التبخيت؛ لأنّا قد بيّنّا من قبل: أن الذي صح فيه ذلك اليسير منه؛ فأما الكثير، على الوجه الذي ترتب عليه فمعوز، إلا مع العلم، كما أن الفعل المحكم معوز إلا مع العلم؛ وليس لهم أن يقولوا: جوّزوا أن العادة جارية باختصاص كثير من العباد بهذه العلوم، لكن الأمر فيه يخفى وذلك لأن ما هذا حاله تدعو الدواعي إلى إظهاره ويظهر الحال فيه على الأيام، فلا يجوز ادّعاؤه؛ على أن العلم بذلك لا طريق له، فلا يصح إثباته ضروريًا، لأنه لو جاز ذلك لم نأمن من صحة قول مَن يقول، في العلوم: إنها ضرورية، بأن يكون تعالىٰ قد خصّه، أو خصّ قومه؛ وأما القول في أن اكتساب هذه العلوم، لا يصح فبيّن؛ لأنه لا دليل على ما يأكله الناس ويدّخرونه، ويضمرونه في نفوسهم؛ فلا بد في هذا العلم إذا حصل، من أن يكون داخلًا في المعجز، بخروجه عن العادة.

[في بيان أن علم النبيّ ﷺ بما كان وبما سيكون دلالة على النبوّة]

فإن قال: فعلى أي سبيل يدلّ الخبر على النبوّة؟

قيل له: إذا كان المعلوم، من حال ما أخبر عنه لأُمته أنه قد وقع وحصل، على وجه لا يعلمه ذلك النبيّ، فإخباره عنه يدلّ على النبوّة؛ وذلك نحو أن يخبر عن كل أحد بما فعله من قبل، أو بما يضمره في الوقت، على التفصيل؛ أو يخبر عن جماعة بما فعلته على التفصيل، وقد علمت أنه لم يعرف ذلك؛ وهذا نحو ما كان يخبر به، صلّى الله عليه، عنهم من الأمور التي علموها، وغاب عنها؛ ومن ذلك ما كان يخبر به من الأمور الحادثة، في الوقت: في سراياه، وغيرها، فيوجد الأمر كذلك، إلا أن الذي يدلّ منه على النبوّة، حتى يستقلّ بنفسه ما قدّمناه؛ فأما ما يعلم أنه صدق في المستأنف، بأن يكون مخبرًا عن أمر مستقبل، فلا يصح أن يستقل بنفسه، لكنه يكون تأكيدًا للأدلّة؛ وعند وجود مخبره يكون دلالة لمَن عاند وكفر، إذا كان قد علم وقوع ذلك الخبر عن الأمر المفصل، ثم وجود مخبره؛ وإذا جعلنا الدلالة على النبوّة هو العلم المخصوص، على ما رتبناه لم يلزم عليه تقدّم المعجزة، ولا تأخرها، ولا أن يكون المعجز ما يقدر على مساواته غيره فيه، فسقط بذلك ما أورده السائل في كلامه.

واعلم أن أحد ما يتبين به عظم شأن القرآن في الإعجاز: أنه لا وجه يطعن به الملحدة، وسائر مَن خالف في نبوّة «محمد»، صلّى الله عليه، إلا وهو غير قادح في كونه معجزًا بل يكشف عن وجه من وجوه الإعجاز لو صحت مطاعنهم، ويتميّز بذلك من سائر المعجزات، لأن وجوه القدح فيها لا تتضمن لو صحّت كونه معجزًا. ونحن نكشف جملة من القول في ذلك إن شاء الله.

فصل في الجواب عن مطاعن المخالفين في القرآن

[في بيان أن معارضة القرآن بمثله لم تحصل لتعذّرها على المخالفين]

قد بيّنّا أن العرب على اختلاف طبقاتهم، في التقدّم في الفصاحة، والتوسط فيها؛ وعلى اختلاف أحوالهم، في شدّة العداوة، وتفاوتهم فيها؛

وعلى تباين أمرهم معه، صلّى الله عليه، ففيهم مَن استجاب أوّلًا، وفيهم مَن لان واستجاب بعد شدّة وخشونة، وفيهم مَن بقي على الخلاف والعداوة؛ ومَن بقي منهم كذلك فأحوالهم في الدواعي وتوفرها، في إبطال أمره، وتوهين حاله، وتفريق جمعه، متفقة؛ وإن تفاوتوا في التمكن والمعرفة، وفي وجوه طلب الحيل، في إبطال أمره، صلّى الله عليه؛ وبقوا مدّة من الزمان وهو معهم، على طريقة واحدة، يدّعي النبوّة، ويتحدّاهم بالقرآن، ويلزمهم الانقياد، والعدول عن العادات، فيما يتصل بالدين، والنفس، والمال، وأحواله في القوّة تزداد على الأيام والأوقات؛ كما أن أحوالهم في العداوة وبذل الجهد، في طلب الإفساد والغلبة تزداد على الأوقات قوّة؛ وكل ما ذكرناه الآن، وما قدّمنا من قبل ذكره، من دواعي المعارضة، لو كانت ممكنة، حتى أنها ربما بلغت حدّ الإلجاء، على ما نعلمه من أحوال مَن له تعصّب وحمية، ويختصّ بهمّة كثيرة، وبأن يختصّ بتحرّك طبعه للأمور التي تقتضي فيمن يناوئه رفعة، وفيه حطيطة؛ فكيف يجوز مع ذلك: أن يدّعي أنه ليس بمعجز، ونحن نعلم أن بدون هذه الأحوال قد بذل العقلاء الجهد، في الاحتيال، قولًا وفعلًا، حتى أوهموا أمورًا لا حقيقة لها، نحو ما ذكر عن فرعون، مما كان يقوله، وعن هامان وغيره؛ فكيف يجوز، والحال هذه، أن لا تظهر منهم معارضة، في الحقيقة، وهي لهم ممكنة، أو ما يتشبه بالمعارضة!؛ ويعدلون مع ذلك إلى أمور لا تأثير لها، لو بلغوا فيها النهاية، فيما حاولوه، وقويت دواعيهم فيه، ولا مطمع لهم في أنها تطعن في حاله، صلّى الله عليه، في الوجه الذي يدّعيه! أفليس في ذلك أعظم الدلالة، على أن القرآن بهرهم، حتى علموا، باضطرار، ما يختصّ به من المزية، وصاروا عند سماعه أولى بمنزلة السحرة، عند ظهور قلب العصا حيّة أخيرًا؛ لأنهم إنما اعترفوا لما أعيتهم الحيل، في بلوغ مثله، أو ما يقاربه؛ والعرب ظهر ذلك منها، في سائر أحواله، صلّى الله عليه وسلّم، أوّلًا وثانيًا، ولا يجوز ذلك إلا والذي صدعهم به، وقرعهم بالعجز عنه، أمر قد تمكن في النفوس عظم موقعه، ولم يحتج مع سماعه، إلى تأمل كبير، فعلموا عند ذلك أن الحيلة في معارضته تضيق، وأنه لا وجه يبلغون معه حدّ التشفي إلا ما يجري مجرى المحاربة، وإيصال المكروه إليه، بوجوه الضرر والأذى، على ما ثبت عنهم، من ذلك؛ ولو كان للقوم من حيلة فيه، وفيمن

استجاب له، فيما يتصل بمعارضة القرآن، لقد كانوا إلى أن يجتهدوا في إبطال أمره، وتفريق جمعه، وتنفير أصحابه عنه، وإفساد قلوبهم في موالاته ومظاهرته أقرب إلى المراد؛ يعلم ذلك باضطرار، كما يعلم أن شرب الماء أقرب إلى مراد العطشان، من المحاربة والمنازعة؛ وأن الضياء أقرب إلى الهداية من الظلام، وأن الكلام أبلغ في إظهار الحجة، من السكوت؛ فلا فرق بين مَن ينسب الفصحاء، مع تقدّمهم وكمال عقولهم، إلى ترك المعارضة مع التمكن، والعدول عنها إلى الأمور التي لا تؤثر، وبين مَن نسبها إلى أنها مع التمكن من الكلام تعدل إلى السكوت، فيمن يتحدّاها بالكلام؛ أو أنها مع التمكن من الشعر، والخطب، ووقوع التحدّي بهما تعدل إلى سائر الصناعات، التي لا مدخل لها، فيما وقع عليه التحدّي؛ وهذا على ما قدّمناه، نسب لهم إلى فقد عقل، وسخف رأي؛ بل قد بيّنّا: أن من ليس بكامل العقل لا يجوز مثل ذلك عليه، بما شرحناه من قبل؛ فهذا وجه بيّن، في إعجاز القرآن؛ ومتى طعن طاعن، فيما قلناه، وجوّز أنهم عارضوا.

[في بيان أن المعارضة لو حصلت لكان قد تمّ نقلها وتوثيقها]

قلنا له: إن الذي ذكرته لو ثبت لم يمنع من صحة نبوّته، صلّى الله عليه، لأن العادة لم تجر في معارضة مثل القرآن مع ظهور الأمر فيه، أن لا ينقل نقلًا ظاهرًا، فترك نقله، على الوجه، الذي جرت العادة في نقل مثله، من الأمور التي تعظم الدواعي إلى نقلها وتتوفر، ويشتد الحرص على إظهارها، حالًا بعد حال، ووقتًا بعد وقت، معجزًا؛ فيجب إن كان هذا سبيل المعارضة أن يكون قد تضمن نقض عادة؛ لأنه بمنزلة مَن يدّعي النبوّة، ويجعل دلالة نبوّته أن الله تعالىٰ يقلب الطباع، في نقل الأخبار، حتى لا تنقل الأمور العظام، التي من حق مثلها أن ينتش في النقل ويظهر، فلو كانوا عارضوا، والحال ما قلناه، فاندرس نقله على الأيام، حتى لم يذكره ذاكر، ولم يحتج به مخالف، ولا نطق بذكره موافق، مع علمنا بأن كثيرًا من الملحدة، قد طعنوا في نبوّته، وطعنوا في القرآن، من غير جهة المعارضة، ولم يخف ذلك على المخالف، ولا عدل الموافق عن بيان فساده، لكان ذلك من أعظم الأدلّة على نبوّته صلّى الله عليه.

[في بيان أن معارضة القرآن لو حصلت لكنّا عرفنا ذلك من أخبار النبيّ ﷺ]

وبعد. فإن العادة لم تجر بأن العالم لتقدمه في علم مخصوص يعظم شأنه، ويقوى في الرياسة، وبذل الطاعة والانقياد، أمره، ثم يقصد بالمعارضة، في ذلك العلم، فلا يختلّ حاله في رياسته، ولا يتفرّق عنه جمعه، ولا تضطرب نفوس أصحابه عند ذلك؛ فلو أن العرب عارضت القرآن لوجب في النبيّ، صلّى الله عليه، مثل الذي ذكرناه، وإن لم تنقل المعارضة؛ فكان كما نقل، استقامة حاله، واليسير مما كان يلحق أمره من الاضطراب عند الحروب وغيرها، كان ينقل ما لحقه، ولحق أصحابه من تأثير المعارضة؛ فإذا لم ينقل ذلك فليس إلا لأنه لم يكن؛ وهذا يقتضي نقض عادة، وإن كان ذلك لم ينقل، فهو نقض عادة ثانية؛ فلو سلمنا كون المعارضة لم تمنع من صحة نبوّته صلّى الله عليه، بالوجه الذي ذكرناه.

[في بيان كون أن المعارضة التافهة قد وصلتنا فكان يجب أن تصلنا المعارضة الصحيحة]

وبعد.. . فإن العادة لم تجر، والأحوال ما ذكرناه، أن تنقل المعارضة الركيكة، ولا ينقل الأمر الصحيح، لأن ما يصرف عن نقل الصحيح من ذلك، من المخافة وغيرها موجود، في الفاسد منه؛ فإن كان قد وقع الصحيحة منه، كوقوع الفاسد، ثم لم ينقل، والحال ما ذكرناه، ونقل الفاسد، فهذا نقض لعادة الناس، فيما تنقل، ولا تنقل من الأمور؛ لأنه بمنزلة أن يتفق على العالم حادثة، تبهر العقول، كانشقاق القمر والشمس، في حال ظهورهما للناس، ثم لا ينقل ذلك أصلًا، وينقل انقضاض النجوم؛ ومثل ذلك لو صح لوجب كونه معجزًا.

[في بيان أن مطاعن المخالف لو كانت صحيحة فإنها لا تمنع من إعجاز القرآن]

وبعد.. . فإن العادة لم تجر بأن لا يظهر الفاضل فضله، عند التنافس والتقريع، ومتى كفّ بعض الفضلاء عن ذلك لم يتأس به غيره من أهل الفضل، لأن الدواعي في ذلك تصرف الأفاضل عن التأسّي، وتبعث على

المباينة، في إظهار الفضيلة، ولولا صحة هذه الطريقة لم تكن تظهر فضائل الناس في علومهم، وغيرها، فإن كان من تقدم قد عارض، ولم ينقل، حتى تصير المعارضة كأنها لم تقع، أو لم يعارض لبعض الأغراض؛ فقد كان يجب لمَن في الزمان والوقت أن يأتي بذلك، وتكون دواعيه إليه أقوى؛ لأن فضله يصير أظهر منه لو كان ممن تقدم قد عارض، ونقلت المعارضة له؛ فقعود المتقدمين، عصرًا بعد عصر، عن معارضة القرآن، والحال ما قلناه، يجري مجرى نقض عادة، فإذا اتصل ذلك بالرسول، صلّى الله عليه، وبالقرآن، فيجب أن يدلّ ذلك على نبوّته، صلّى الله عليه، لأنه لو تحدّاهم بأنهم لو راموا تعذّر عليهم، فلم يمكنهم إلا السكوت، لكان في ذلك دلالة على نبوّته؛ فلو اتفق ذلك من أهل الأعصار بعده لكان كمثل. فأما إذا وافق المخالف، في أنهم لم يأتوا بالمعارضة، فإن قال: لأنهم منعوا من ذلك، مع صحة القدرة والآلة، وارتفاع الموانع المعروفة، فذلك معجز، على ما قدّمنا ذكره؛ لأن العادة لم تجر فيمن هذا حاله أن يكفّ عن المعارضة، أو يتعذّر ذلك عليه، كما لم تجر العادة في السليم من الآفات، أن تدعوه الدواعي إلى الكلام، فلا يقع منه، حالًا بعد حال، إلا الصمت والسكوت؛ وإن كان لأن هممهم ودواعيهم صرفت عن المعارضة، مع التمكن، فتشاغلوا بغيرها، فذلك معجز، لأن العادة لم تجر، في ذوي العقول بمثله، على ما قدّمنا القول فيه؛ وهذا يوجب نقض العادة، سواء قيل: إنهم صرفوا عن الدواعي، أو قيل: إن الدواعي كانت قائمة فصرفوا عن الفعل لما شرحناه، من قبل، ولم نقل: إن هذه الوجوه، وإن كانت تتضمن الإعجاز فهي صحيحة، وإنما قصدنا بهذا الفصل أن نبيّن أن مطاعنهم لا تمنع من إعجاز القرآن، وصحة النبوّة، وإن كانت فاسدة أو صحيحة؛ فأما إذا اعترفوا بأنهم عدلوا عن المعارضة، ولا صرف، وادّعوا اشتباه الحال عليهم، مع تقدمهم في وفور العقل، وفي المعرفة بطريقة التحدّي في الكلام فهذا أيضًا نقض العادة؛ لأنه بمنزلة أن يدّعي النبوّة، ويجعل دلالة نبوّته: أن جماعة كثيرة، من ذوي العقول، مع كمال عقولها ومعرفتها بالعادات، تشتبه عليها الأمور الواضحة، في العادة، حتى لا تعرف أن المخلص من التحدّي في الكتابة فعل مثلها، مع قوّة المعرفة للكتابة، ومع تمكنها من فعلها؛ ولئن جاز ذلك ليجوزن، في أهل كل

صنعة، أن يخفى عليهم الحال فيها، حتى يعترفوا لمَن هو دونهم بالتقدّم فيها، وهذا يتجاوز قلب العادة، إلى قلب العقول.

ومتى قيل: إنهم عدلوا عن المعارضة لوضوح أمر القرآن، ومزيته في رتبة الفصاحة، وأنه مباين لما جرت مثله العادة، فهو معجز لا محالة؛ فهذا هو الوجه الذي نصرناه، وبيّنّا صحته.

[في بيان أن ما حواه القرآن من تشريعات منسجمة تدلّ على الإعجاز]

فأما سلامة القرآن عن التناقض والاختلاف، في لفظه ومعناه فهو خارج عن العادة، لأن مَن يتمكن من مثل ذلك، إن كان ارتفع من العباد مثله، فإنما يتمكن بأمور تظهر، من الاختلاف للعلماء، ومذاكرتهم، والأخذ عنهم، وبعد أحوال يتدرج منها، إلى الحال الرفيعة في السلامة لتأليفه وتصنيفه؛ فإذا كان المتعالم من حاله، صلّى الله عليه، خلاف ذلك، فلا بد من أن يتضمن ذلك، لو كان من قبله، نقض عادة حتى يحصل مؤيدًا من جهة الله تعالىٰ، موفقًا لمثل ما أتى به من القرآن؛ فهذا أيضًا لو ثبت كان كالمعجز.

وكذلك القول، فيما اختصّ به القرآن من الأدلّة المستقيمة، في التوحيد والعدل، وما تضمنه من الشريعة التي تستقيم على النظر والاستنباط، وعلى طريقة العقل؛ لأن ذلك لا يكاد يتفق من المتفرد بما يأتيه، فهو من أوضح الدلالة، على أنه من عند الله تعالىٰ، أو من عنده صلّى الله عليه، بتأييد وتوفيق، وعلوم خصّ بها، على ما تقدم ذكرنا له.

[في ذكر بعض الوجوه التي توجب إعجاز القرآن ودلالته على النبوّة]

فأما الإخبار عن الغيوب المذكورة في القرآن فإنها تدلّ على النبوّة، على ما بيّنّاه، وإن طعن فيها طاعن بأنه، صلّى الله عليه، جاء بها لمعرفته بالنجوم، وطريقة الكهنة، أو السحرة، ولم يظهر عنه، صلّى الله عليه، تعاطي ذلك، ومجالسة أهله، والاختلاف إليهم، والاختلاط بهم، فهذا أيضًا، كالمعجز؛ لأنّا قد بيّنّا: أن الذي خبر به، مما لا تمكن المعرفة، بهذه الأمور، لأنها إنما تؤثر في الإخبار، عن أمور مخصوصة، وفي الإصابة على جهة الجملة، في أمور معروفة، وإن كان صلّى الله عليه، عرف هذه العلوم، وإن لم يختلط بهم

أصلًا، فهو كالمعجز؛ وإن كان اختلط بهم، ولم يظهر، فهو كالمعجز؛ وإن كان يختصّ بالنظر في الكتب، ويعرف ذلك منها، ولم تظهر حاله، ولا حال الكتب؛ فذلك كالمعجز؛ وإن كان قد خصّه الله بهذه العلوم، التي معها أمكنة الإخبار عن الأمور الكائنة، والمستقبلة فهو معجز، على ما دللنا عليه؛ وإن كان قد حصل ذلك منه، على اتفاق، فهو أيضًا معجزة؛ لأن العادة لم تجر بمثله، من دون علم بالأمور التي يخبر عنها على التفضيل؛ وإن كنّا قد بيّنّا: أن ذلك مما لا يصح؛ وكل هذه الوجوه تبين صحة ما ذكرناه، من عظم شأن القرآن، وأنه لا وجه يجعل قدحًا فيه إلا وينعكس على المخالفين. ويقتضي أنه لو صح لكان ناقضًا للعادات، إما لصفة، أو لأمر يتصل به، فهو في ذا الوجه أظهر حالًا في الإعجاز، من سائر المعجزات؛ فلذلك صار شأنه أعظم من شأن جميع المعجزات.

وقد بيّنّا من قبل: أن لإظهاره تعالىٰ القرآن، على رسوله، صلّى الله عليه، من الفوائد ما لا يساويه غيره، من المعجزات، لأنه لو ظهر عليه، صلّى الله عليه، ما يجري مجرى قلب العصا حيّة، وإحياء الموتى لقد كان يجوز أن تدخل الشبهة على القوم بأن هذه الطريقة لا إلف لهم فيها ولا عادة، ولا معرفة لهم بحالها، ولا بصيرة، فإنما وقع العجحز عن مثله لهذه العلّة؛ وإنما خصّه بالقرآن، لأنهم بعدوا عن دخول الشبهة عليهم في مثله، والفصاحة عادتهم، وطريقتهم التي بها يصولون، ويتفاخرون، وعليها يعتمدون، وجعل المعجز ما يعلمون مزيته، بأول وهلة، وعند اليسير من التأمل، لأن هذه الطريقة في المعجزات، إذا أمكنت لم يحسن في الحكمة العدول عنها إلى غيرها، سيّما واختصّ القرآن، مع كونه معجزًا، أنه معجز لجميع المكلفين، فوجب، في الحكمة، أن يكون أمرًا يبقى ببقاء التكليف؛ ولذلك تكفّل تعالىٰ، بحفظه وحراسته، من جهة الدواعي وتوفرها؛ وخصّه بأن أودعه من علم الأولين والآخرين، ومن دلالة الحرام والحلال ما يدعو إلى تحفظه، والتوفر على تأمله، والمحافظة على تأويله، وألزم تعالىٰ تلاوته، ورغب فيه، وفي حفظه وتعليمه، لكي يكون محروسًا، محفوظًا، يتداوله الصغير والكبير. وينشأ عليه الطفل والوليد.

وهذه الوجوه توجب مزية القرآن في الإعجاز، على كل معجز. وإذ قد بيّنّا صحة إعجاز القرآن ودلالته على نبوّته، صلّى الله عليه، فنحن نورد جملة من مطاعن المخالفين فيه؛ ونبيّن فسادها، على إيجاز واختصار؛ ثم نذكر سائر معجزاته، صلّى الله عليه وآله، من بعد ذلك، إن شاء الله.

فصل في ذكر جملة مطاعنهم في القرآن

[بيان مطاعن الملاحدة والغلاة والباطنية[١] وطبقة من العوام وأصحاب الحديث]

اعلم أن المخالفين من الملحدة، وإن كانوا بالغوا في الطعن في القرآن لم ينتهوا إلى ما انتهت إليه طوائف، تنتحل الإسلام، لأن فيهم الغلاة، والباطنية؛ وصفت وسمت نفسها بالتشيّع، وهي منه بعيدة؛ ذهبوا في الطعن في القرآن كل مذهب، وهذه طريقة طبقة من العوام وأصحاب الحديث. ونحن نذكر جملة مما أوردوه؛ ثم نفصّل القول فيه.

قال قوم في القرآن: إنه لا معنى له، وإنما أنزله تعالىٰ ليؤمن به، ويتلى.

وقال قوم: له معنى، لكن لا دليل عليه، ولا تصح لنا معرفة بالقرآن. ومَن قال بذلك اختلفوا:

فمنهم مَن قال: من حق الكلام أن لا يدلّ على المعاني.

ومنهم مَن قال: قد يدلّ عليها؛ لكن كلام الله خاصة لا يعرف معناه إلا الرسول، عليه السلام، فلا بد من الرجع إلى ما رُوِيَ عنه في ذلك.

ومنهم مَن قال: يجب أن نرجع في ذلك إلى ما رُوِيَ عنه، عليه السلام، أو رُوِيَ عن الصحابة[٢] والتابعين[٣]، وليس لأحد بعدهم أن يتأوّل القرآن أو يفسّره.

---

(١) وهي من فِرَق الشيعة، يقولون: لكل شيء ظاهر وباطن، ويطلق لقب الباطنية على الإسماعيلية، والقرامطة، والخرمية. (الفرق بين الفِرَق ص ١٦٩، ١٨٨؛ تبصرة العوام ص ١٨١، ١٨٢؛ تلبيس إبليس ص ١٠٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ١/ ١٧٠، ١٧٨).

(٢) هم أصحاب رسول الله ﷺ، وهم من صَحْب النبي ﷺ في حال حياته بعد النبوَّة وآمن به ومات على ذلك. والصحابي يأخذ عن الرسول ﷺ، ويتعلم منه، ويُعاشره ويخالطه. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٦١ و٤٦٢).

(٣) هم الذين عاصروا صحابة النبي ﷺ وأخذوا عنهم. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٥٠٢).

ومنهم مَن قال: إنه يدلّ على معانٍ باطنة، دون ما ينطق به الظاهر، ويزعمون: أنها معروفة للعلماء؛ وربما قالوا: نرجع فيها إلى الحجة، التي هي النبيّ، أو الإمام.

وقال قوم: إن القرآن، وإن لم يكن له باطن، على ما تذهب إليه الباطنية، فإن تأويله وتفسيره لا يعرفه إلا الإمام. ولا بد من الرجوع إليه، أو النبيّ.

ومنهم مَن يقول: إن بعض القرآن قد يدلّ، وهو المحكم؛ فأما المتشابه فلا معنى تحته، لأنه لا دليل عليه.

ومنهم: مَن يقول فيه مثل ما قدّمناه، ويقول: يجب أن نرجع في معناه إلى النبيّ، أو للأئمة، أو السلف.

ومنهم: مَن طعن على ما قدّمناه، في تنزيله، فإنه لم يثبت أن الزيادة والنقصان لا تجوز عليه؛ فأما الملحدة فإنها طعنت في إعجازه، وكونه من عند الله، بضروب من الطعن منها ما قدّمناه، من قبل، في باب الإعجاز.

ومنها قولهم: إن فيه تناقضًا واختلافًا، وأوردوا فيه آيات، ادعوها من هذا الجنس، على ما أورده «ابن الراوندي»[١] في كتابه «الدامغ»[٢].

ومنها قولهم: إن في القرآن ما يدلّ على مذاهب متضادة؛ وربما تعلّق بذلك قوم، من أهل الملّة؛ حتى دعا ذلك «عبد الله بن الحسن العنبري» إلى أن صور هذه المذاهب، بشهادة القرآن بها.

---

(١) أحمد بن يحيىٰ بن إسحٰق، أبو الحسين الراوندي: فيلسوف مُجاهِر بالإلحاد، من سكان بغداد ومن تصانيفه: «الدامغ للقرآن»، «فضيحة المعتزلة»، «التاج»، «الزمرد»، «نعت الحكمة»، وغيرها. توفي سنة ٩١٠ م. ذمَّه المعتزلة لأنه كان منهم، وترك الاعتزال لاحقًا. دافع عنه الشريف المرتضى معاصر القاضي عبد الجبار وناقده. (وفيات الأعيان ١/ ٢٧؛ تاريخ ابن الوردي ١/ ٢٤٨؛ البداية والنهاية ١١/ ١١٢؛ مروج الذهب ٧/ ٢٣٧؛ المِلَل والنِّحَل ١/ ٨١ و٩٦؛ شرح نهج البلاغة ٣/ ٤١؛ الشافي في الإمامة ١/ ٤٢).

(٢) كتاب الدامغ وهو مفقود ولا يصل إلينا، وتبقّى من هذا الكتاب بعض النُّتَف، نشرتها بملحق خاص بموسوعة تفاسير المعتزلة، الصادرة عن دار الكتب العلمية.

وربما طعنوا في ذلك بما في القرآن، من التكرار، في قصص الأنبياء وغيرهم، وبما فيه من الأمور، التي هي عندهم تطويل ومستغنى عنها.

وربما طعنوا فيه، من حيث يقتضي بظاهره خلاف ما في العقول، بزعمهم، أو لأنه مقصر، في البيان عما يجب أن يكون عليه كلام الحكيم.

فأما طعنهم، فيما يتصل بأحكامه، أو بنقله، أو بكونه ناقضًا للعادة، فقد شرحنا القول فيه.

ونحن نفصل القول في ذلك؛ ونرتبه الترتيب الصحيح؛ فإن المذاهب وفسادها تدخل في ذلك إن شاء الله.

فصل في أن من حق الكلام أن يكون دليلاً

[في ذكر الوجه الذي عليه يكون الكلام دالاً]

اعلم أن من حق المواضعة أن تؤثر في كونه دلالة؛ وإن كان لا بد مع المواضعة، من اعتبار حال المتكلم، في كونه دلالة؛ فإذا اجتمعا فلا بد من صحة الاستدلال به على المراد؛ وإنما شرطنا المواضعة، لأن بوجودها يصير له معنى، وإلا كان في حكم الحركات، وسائر الأفعال، وفي حكم الكلام المهمل؛ فلا بد من اعتبارها؛ وإنما اعتبرنا حال المتكلم، لأنه لو تكلم به، ولا يعرف المواضعة؛ أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤدّيه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقنه المتلقن؛ أو تكلم به من غير مقصد، لم يدل؛ فإذا تكلم به، وقصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالاً، إذا علم من حاله أنه يبيّن مقاصده، ولا يريد القبيح، ولا يفعله؛ فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بد من كونه دالاً؛ ومتى لم تتكامل فموضوعه أن يدلّ؛ وإن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أن يستدلّ به؛ وقد مثلنا ذلك بالفعل المحكم، كالكتابة وغيرها أن يدلّ مع تقدّم المواضعة، وعلى وجه التصرّف والابتداء؛ وإذا لم يقع كذلك فموضوعه أن يدلّ، وإن لم يكن دالاً على أن فاعله عالم، من حيث لم يعلم وقوعه على الوجه الذي ذكرناه؛ ولم يجب من حيث صحّ وقوعه على طريق الاحتذاء، أو ببعض الآلات ولم يدلّ، أن يمتنع كونه دالاً إذا وقع على الوجه الذي ذكرناه؛ فكذلك القول في الكلام.

[في بيان الشروط التي تجعل للكلام دلالة]

فإن قال: إنما كان يصح ما ذكرتم لو ثبت في الكلام أنه يدلّ في الشاهد.

فأما إذا لم يثبت في ذلك عقلًا، من حيث لا يعلم من حال أحد أنه لا يفعل القبيح، فمن أين أنه يدلّ؟

قيل له: إذ ثبت له وجه معقول، يدلّ عليه لم يجب خروجه، من أن يكون دلالة، بأن لا يدلّ في الشاهد، من جهة العقل، كما لا يجب إذا لم يدلّ قبل المواضعة أن لا يدلّ بعدها، ولم يخرج من كونه دالاً، من جهة العقل، لأمر يرجع إليه، لكن لأننا لا نعلم تكامل شروط دلالته عقلاً في المتكلم منّا؛ ولو علمنا ذلك لدلّ؛ فلو علمنا تكاملها في القديم تعالىٰ فيجب أن يكون دالاً. يبيّن ما قلناه: أنه قد صار في الشاهد طريقًا لمعرفة المقاصد، باضطرار، بعد المواضعة، ولم يكن كذلك من قبل، ولم يجب أن يقال: إذا لم يكن كذلك قبل المواضعة لم يصح ذلك فيه بعدها؛ فكذلك وإن لم يدلّ في الشاهد، من حيث لم تتكامل شروط دلالته، فلا يجب أن لا يدلّ في الغائب، وشروطه متكاملة؛ وإنما يجب أن ينظر إلى الشروط، التي ذكرناها، لو عرفناها عقلاً، في المتكلمين، أو بعضهم: هل كان يجب إذا لم يضطر إلى مقاصدهم، أن يكون دالاً؟ فإن علمنا ذلك من حالهم فيجب أن يكون دالاً على مراد القديم تعالىٰ؛ ولا يجب أن يطعن فيما قلناه، بأن لا يدلّ في الشاهد، مع فقد شروط دلالته؛ وإنما كان يجب الطعن لو لم يدل في الشاهد، والشروط متكاملة، وهذا متعذّر؛ لأنّا كما علمنا بدلالة المعجزات من حال الرسول، فيما يؤدّيه، أنه لا يجوز عليه القبيح والتلبيس، صار الكلام منه دالاً؛ فلو عرفنا ذلك عقلاً، في بعض العباد لوجب أن لا تختلف دلالته؛ ومثال ذلك ما علمناه عقلاً، من أن ما يتعذّر حدوثه منّا يدلّ على فاعل مخالف لنا، ولم يجز أن يقال، إذا لم نجده يدلّ في الشاهد فيجب أن لا يدلّ عليه تعالىٰ؛ لأن الذي له لم يدلّ في الشاهد تعذّر وجه دلالته، فإذا تأتى ذلك في الغائب دلّ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه في الكلام؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إن وقوع الألم والضرر من الحكيم يدلّ على

ثبوت حسنه، ووجه حسنه، وإن كان لا يدلّ على مثله، إذا وقع ممن لم تثبت حكمته؛ ولم يجز أن يقال: إذا لم يكن في الشاهد يدلّ أن لا يدل في الغائب؛ فإذا لم يمتنع في الأجناس التي لم توضع وضع الدلالة ما ذكرناه، فبأن يصح ذلك فيما وضع موضوع الدلالة، من الكلام والكتابة وغيرهما أولى؛ وقد بيّنّا من قبل: أن الأدلّة تنقسم على وجوه:

فمنها: ما يدلّ على الصحة والوجوب.

ومنها: ما يدلّ في الدواعي والاختيار.

ومنها: ما يدلّ بالمواضعة، والمقاصد.

ورتبنا كل واحد من هذه الوجوه، في باب المعجزات، بأن بيّنّا: أن المقدّم على ما يدلّ من حيث الصحة، وهو الذي يتطرّق به إلى معرفة التوحيد؛ ثم يتلوه ما يدلّ بالدواعي؛ وهو الذي يعرف به العدل؛ ثم يتلوه ما يدلّ بالمواضعة أنه تعرف النبوّات والشرائع؛ وليس لأحد أن يقول: لو دلّ الكلام على ما ذكرتم لكان لا يصح أن يوجد إلا دالاً كدلالة الفعل، على إثبات المحدث، وكونه قادرًا. ولا له أن يقول: كان يجب أن يدلّ كدلالة الدواعي، فيستغني فيه عن المواضعة؛ لأنّا قد بيّنّا: أن طريق الأدلّة لا يجب أن يتفق؛ فالأمر فيها موقوف على ما تقتضيه طرق المعارف؛ ويقرب من هذه الشبهة دفع القوم العوم المكتسبة، بأن أوجبوا حمل المعارف بعضها على بعض؛ فكما لا يجب ذلك فيها، ولا في طريق العلوم الضرورية، فكذلك القول في الأدلّة؛ ولا بد فيها من الترتيب الذي ذكرناه.

ومما يبيّن صحة ما ذكرناه: أن الكلام في الشاهد يكون أمارة، لما يريده المتكلم، إذا لم يعلم مراده باضطرار، ويكون أمارة للأمر المراد؛ وقد علمنا أن كونه أمارة في القوّة والضعف، يختلف بحسب علمنا واعتقادنا، في حال المتكلم؛ فإذا قوي عندنا أنه ممن لا يلبس، ولا يكذب، قوي في كونه أمارة؛ فلو لم يكن من حقّه أن يدلّ إذا علم من حال المتكلم ما وصفنا لم يجب أن يقوى الظن عنده؛ لأن كونه أمارة في هذا الوجه كالتابع لكونه دلالة، أو لكونه طريقًا للعلم.

[في بيان الحال التي توجب في الكلام أن يكون دلالة]

فإن قال: بيّنوا أنه لو علم في الشاهد من حال المتكلم، أنه لا يفعل القبيح، ولا يريده، أن كلامه يكون دلالة، ليتم ما ذكرتم.

قيل له: لأن المواضعة قد خصصت الكلام، بما جعل عبارة عنه، والمتكلم للإفادة يتكلم به؛ فإذا لم يجب أن يفعل القبيح فلا بد من أن يريد ما وضع له، إذا تجرّد؛ لأنّا لو لم نقل ذلك لوجب نقض بعض ما تقدّم ذكره؛ أما المواضعة فتخرج عن الاختصاص إلى الاشتراك، أو تقتضي أنه فعله لحاجة به لا للإفادة، أو على وجه يقبح، بأن يكون كذبًا، أو ما يجري مجراه، فإنما يسلم ما قدّمناه متى جعلناه دلالة على ما وضع له، فكأن المواضعة أثرت في الكلام، بأن اختصّ ضربًا من الاختصاص، وكونه مجرّدًا عن قرينة حقق ذلك فيه، وأزال الشركة؛ وكون المتكلم غير محتاج أخرجه من أن يكون مفعولًا، لضرب من الحاجة إلى أن يكون مفعولًا على الخبر الذي وقعت المواضعة عليه، وكون فاعله ممن لا يفعل القبيح قصده إلى الإفادة أخرجه من أن يريد به إلا وفق ما وقعت المواضعة عليه؛ ولذلك نقول: إن الكلام متى علم من حاله، أنه إذا حمل على وفق المواضعة قبح، فلا بد إذا وقع من الحكيم أن يكون معه قرينة، من دليل عقلي أو سمعي، وإلا لم يصح أن يتكلم على هذا الحد؛ فقد بان لك الوجوه التي عليها يدلّ الكلام، وأن لكل واحد منها تأثيرًا في دلالته، على ما ذكرنا، حتى يبلغ في التخصص المبلغ الذي لا يجوز خلافه، فيكون دليلًا على المراد المعين، ويصير بهذه الوجوه كأن المواضعة لم تقع إلا عليه، ويصير بمنزلة الأمر المعين، الذي يدلّ من حيث الصحة، ومتى لم تنزل دلالة الكلام هذا التنزيل لم يصح القول بأن فيه فائدة، ويؤدّي إلى نقض سائر الأدلّة.

[في بيان أن موضوع الكلام هو الإفادة وإزالة اللبس]

فإن قال: بيّنوا أن المواضعة قد وقعت في الكلام، على وجه الاختصاص.

قيل له: إن ذلك يعلم في أكثر الكلام، باضطرار، لأن الذي يشتبه منه هو اليسير، الذي لما كثر استعمال ما وضع له في خلافه، دخل اللبس فيه.

يبيّن ذلك: أن موضوع الكلام هو الإفادة وإزالة الشركة؛ فكيف يقال: وضع للاشتراك، وهو إنما وضع للفرق، والذي يقتضي الاختصاص؛ ولذلك نجدهم عند الشركة في الاسم يضمّون إليه الصفة، ليزول الاشتراك؛ وقد بيّنّا في باب المعجزات: أنه يعلم، باضطرار، أن قوله: «صدقت» موضوع للتصديق؛ وأنه مخالف للتكذيب. وكذلك القول في الأسماء الخاصة وإنما التبس على مَن خالف، لما وجد في الكلام ما هو موضع للاشتراك، فظنّ فيما يتجوّز به، في خلاف ما وضع له، أنه من هذا القبيل، وليس الأمر كذلك؛ لأن دواعيهم في الأصل هي إلى الفرق والتخصيص وإنما وضعوا اللفظ المشترك لإيهام، لأنهم قد يحتاجون إلى ذلك كما يحتاجون إلى التخصص، فمتى قال القائل بما ذكرناه، فقد جعل كل الكلام موضوعًا للإيهام، وفي هذا نقض ما وقعت المواضعة عليه؛ وقد علمنا أنها إن كانت توقيفًا فهي واقعة من حكيم، أو واقعة ممن يجري مجرى الحكيم، وإن كانت بمواطأة العقلاء، وسبيلهم في اللغة سبيل أحدنا، فيما يصطلح عليه من الآلات، التي لا اسم لها في اللغة؛ أو في تسمية الأولاد والخدم، فإذا كان الغرض بذلك إبانة التفرقة والاختصاص فكذلك القول، في حال اللغة. وسنبيّن الكلام في بقية ذلك من بعد، فإذا صح في اللغة ما ذكرناه ثبت كون الكلام دالاً، على ما تقدّم ذكرنا له.

فصل في أن الكلام إذا وقع منه تعالىٰ فيجب أن يكون دلالة

الذي بيّنّاه يدلّ على ذلك؛ لأنه قد تكاملت شروط دلالته، إذا وقع منه تعالىٰ، فيجب أن يكون دلالة؛ فإن كان خبرًا فيجب أن يعلم أنه تعالىٰ قصد به الإخبار؛ ويعلم أنه صدق، من حيث لا يجوز عليه الكذب، وأن مراده تعالىٰ ما يقتضيه؛ لأنه لا يجوز عليه اللبس؛ ومتى لم نقل إنه يدلّ أدّى إلى نقض ما ذكرناه، من المواضعة، أو إلى نقض أوصافه، التي قد ثبت صحتها.

فإن قيل: أليس قد يقع منه تعالىٰ الكلام، ويعلم بدليل العقل أن مراده غير ظاهره؟

قيل له: لأن دليل العقل كالقرينة، فإذا علم أنه لو قارنه كلام متصل لدلّ على الوجه الذي يقتضيه مجموعه؛ فكذلك القول، فيما ذكرته.

فإن قال: إذا جاز من أحدنا أن يبتدىء بالمواضعة على مثل كلام قد تقدّم؛ فهلّا جوّزتم مثله، في القديم تعالىٰ؟

قيل له: إنّا قد جوّزنا ذلك في الأسماء الشرعية، لما دلّ عليها؛ فأما مع فقد الدلالة، وكونه مخاطبًا باللغة المخصوصة، فلا بد من أن يريد ما وضع له، وإلا حلّ محل المخاطب للعربي بالزنجية، ومعرفة المراد به متعذّر عليه.

[في بيان عدم جواز الإيهام على الله لأنه ضرب من العبث]

فإن قال: جوّزوا، وإن أراد به ما وضع له، أن يكون مريدًا للإيهام، لضرب من المصلحة، فلا يدلّ على المراد.

قيل له: إن ذلك يوجب كونه عبثًا، كذلك فلو أراد به ما لم يدلّ عليه، ولم يضم إليه قرينة، لأوجب كونه عبثًا؛ وإذا أراد ما وضع له، فلو لم نقل بأنه صدق لأدّى إلى تسرّب القبائح له؛ وهذه الجملة نشرحها من بعد، عند الكلام في كيفية معرفة مراد الله تعالىٰ بخطابه.

[في بيان أن مقصد الكلام وإيصال المعرفة لذلك فهو دالّ]

واعلم أن الذي يكون الكلام دلالة عليه لا بد فيه مما ذكرناه، وإنما يكون دلالة على ما لا يعرف إلا به؛ دون ما يعرف بغيره، أو تتقدّم معرفته من جهة العقل، ليصحّ أن يعرف كون الكلام دلالة؛ ولذلك قلنا: إن كلامه تعالىٰ لا يدلّ على العقليات، من التوحيد والعدل؛ لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدّم بذلك؛ فلو دلّ عليه لوجب كونه دالاً على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدلّ على الأصل؛ لأن ذلك يتناقض؛ وكذلك فلا يجوز أن يكون دالاً على ما يحتاج أن يعرف معناه من جهة العقل، كما نقوله في المتشابه؛ لأنه لو دلّ عليه لكان إنما يدلّ على خلاف ما دلّ عليه العقل؛ ولذلك نقول: إن العقل هو الذي يدلّ على ذلك الأمر، ونعلم أنه تعالىٰ أنزل ذلك الكلام، لضرب من المصلحة.

وبعد.. . فلو دلّ باقتران العقل لكان لا فرق بين أن يقال ذلك فيه، وبين أن يقال: هو الدالّ باقتران هذا الكلام؛ فإذا لم يصح ذلك لكون دلالة العقل

مستقلة بنفسها؛ فكيف يقال: إنه يدلّ في الحقيقة على ما أريد به، فيجب على ما قدّمناه أن لا يدلّ الكلام إلا على ما يعلم بظاهره من الحكم، أو يعلم بقرينة لغوية، فيعلم ذلك بمجموعهما؛ وما عدا ذلك فإنما تدلّ القرينة فيه، على ما لم يرد بالكلام؛ أو على الوجوه التي تقع عليها تصاريف الكلام. وهذه الجملة نافعة لمن تأملها، ومسقطة لكثير من الشبه التي يوردها كثير، ممن خالف في هذا الباب. ولهذه الجملة قلنا: إنه لو وجد في كلامه تعالىٰ ما لا يدلّ على المراد، وقد تجرّد، لم يمكن أن يكون في كلامه ما يدلّ ألبتة؛ لأن طريقة دلالته على ما يدلّ عليه تتفق ولا تختلف؛ ولذلك بيّنا، على ما نقوله في الاجتهاد: أن كلام الله تعالىٰ فيه، إنما يدل بشريطة اقتران الاجتهاد، ويصير ما دلّ على الاجتهاد، كالمقارن للكلام، ولو كان الاجتهاد معلومًا بالعقل لم يقل في الكلام المفيد، لما يؤدّي الاجتهاد إليه، إنه يدلّ على ذلك؛ لما بيّنّاه من قبل.

فصل في بطلان قولهم:
إن القرآن إنما يجب الإيمان به دون معرفة معناه

[في بيان كون القرآن موضوعًا لفائدة فيجب لذلك معرفة معناه ومقالة أبي هاشم في المسألة]

الذي قدّمناه الآن قد دلّ على فساد قولهم؛ لأنّا قد بيّنّا: أنه يقع منه تعالىٰ على وجه يدلّ على المراد، كوقوعه من أحدنا؛ إذا تكامل على شرط دلالته؛ فيجب أن لا يصح منه تعالىٰ أن يخاطب به؛ وهو موضوع لفائدة إلا وهو يريدها به، وإلا كان في حكم العابث؛ وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله: أنه لو كان كذلك لوجب أن لا تنفصل حاله، وهم عرب، بين أن يكون عربيًّا، أو أعجميًّا؛ لأنه إذا لم يكن له معنى يستدلّ به عليه، أو به وبغيره، فلا فرق بين كونه على هاتين الصفتين؛ وبيّن أن يكون الكلام من المخاطب بهذه الصفة أحد وجوه القبح؛ ولا يختلف في ذلك الغائب والشاهد؛ ودلّ على ذلك أيضًا بأنه تعالىٰ لو لم يرد بكلامه الفائدة لكان لا فرق بينه وبين التصويت، وإيراد ما لم تقع عليه المواضعة ألبتة؛ وبيّن أنه كان لا وجه لانقسامه إلى كونه أمرًا

وخبرًا، أو وعدًا ووعيدًا؛ وبين أنه لا يمكن أن يدّعي أن وجه حسنه التعبّد بالتلاوة؛ لأنه كان لا ينفصل، لو كان هذا هو الغرض، حاله وهو عربي، من حاله وهو بالزنجية. وقد بيّنّا جملة من ذلك في «العمد»؛ ودللنا على أن حسن التلاوة ووجوبها لا يخرج الكلام؛ لو لم يكن له معنى، من أن يكون عبثًا؛ بل كان يجب أن يكون بمنزلة الفعل، الذي يصح أن يفيد، من وجهين، أو فعله تعالىٰ لأحدهما، في خروجه من أن يكون حسنًا؛ هذا لو لم يكن التعبّد بالتلاوة يتبع في الحسن كونه مفيدًا؛ فأما إذا كان يتبعه بالحسن، حتى لولا معرفة ما يتضمنه مما يعتبر به التالي على جملة أو تفصيل، لم يكن يحسن التعبّد به، فالكلام أبين؛ على أن العلم بأنه، صلّى الله عليه، كان يظهر ويعتقد، أن القرآن يفيد، وأن له معاني، مما يحصل باضطرار، فمن صدق بالرسول، ودفع ذلك يقرب من أن يكون كافرًا؛ ولا خلاف أيضًا، بين المسلمين، أن القرآن يدلّ على الحلال والحرام، والكتاب قد نطق بذلك؛ لأنه تعالىٰ قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العَنكبوت: الآية ٥١]؛ وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النِّساء: الآية ٨٢]؛ وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٨]؛ وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل: الآية ٨٩]؛ وقال: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥]، إلى غير ذلك مما بين به أنه يفيد؛ فكيف يصح مع ذلك ما قالوه!!. وبيّن شيوخنا: أنه لو لم يكن له معنى كان لا يكون معجزًا؛ لأن إعجازه هو بما يحصل له من المزية والرتبة، في قدر الفصاحة؛ ولا يكون الكلام فصيحًا إلا بحسن معناه، وموقعه، واستقامته؛ كما لا يكون فصيحًا إلا بجزالة لفظه؛ ولو أن واحدًا من المتكلمين ألف من الكلام المهمل جملة، وتكلم بها، من غير مواضعة لم يعدّ من الكلام الفصيح، كما لو كان في معناه ركاكة، لم يعدّ منه، وكما لو ركّ لفظه لم يعدّ في ذلك؛ فكيف يصح لمن أقرّ بأنه معجز أن يزعم أنه لا معنى له! وأنه لا فائدة فيه!. ولما قدّمناه كان الصحيح عندنا: أنه تعالىٰ لا يجوز أن يخاطب الملائكة بالقرآن، قبل إنزاله على الرسول، صلّى الله عليه، إلا وهم يعرفون معناه، ولهم فيه مصلحة؛ ولم يجز أن تكون الفائدة في تقديمه تكليفهم بحمل ذلك فقط. وليس لأحد أن يقول: إذا جاز من الواحد منا أن يتكلم باللغة في بعض الحالات، وإن لم يرد به معنى فجوّزوا مثله، في كلامه تعالىٰ!. وذلك

لأن أحدًا لم تثبت حكمته، فلا يجب أن يجعل أصلًا لكلام الحكيم؛ ولأن أحدنا قد يفعل الكلام لاجتلاب نفع، ودفع مضرة، ولأمور تتعلق بحاجته، فلا يمتنع ما ذكرته في كلامه؛ وإنما يمتنع ذلك إذا كان مقصده الإفادة؛ وهذه سبيل كلامه تعالىٰ؛ لأنه إنما يفعل الخطاب للإفادة، ويتعالىٰ عن الحاجة؛ فلا بد في كلامه من الفائدة التي بيّنّاها.

فصل في أن فوائد القرآن ومعانيه يصح أن تعرف

اعلم أن الذي قدّمناه من قبل، في دلالة الكلام على ما يدلّ عليه، يبطل خلاف هذا القول؛ لأنه إذا كان دليلًا على ما يتضمنه لم يصح أن يقال: إن فائدته لا يصح أن تعرف؛ لأن ما يمنع من أن يصح كونه دليلًا يمنع من أن يكون له معنى؛ فإذا ثبت أن له فائدة بالمواضعة، وأن كلام الله تعالىٰ هذا حاله، فيجب أن يكون دالاً على فائدته، وما قدّمناه في الفصل قبل هذا، من الإجماع، وما تضمنه القرآن يدلّ على ما قلناه.

[في بيان الدلالة على معاني القرآن وفوائده]

فإن قال: جوّزوا أن له معنى وفائدة، لكن الذي يدلّ عليه غيره.

قيل له: فقد بطل القول بأن لا دليل على معناه.

وبعد.. . فما أوجب في غيره، أن يكون دليلًا على فائدته، يوجب أنه دليل على ذلك؛ لأن طريقة دلالة الكلام لا تختلف. وقد بيّنّا: أن المستفاد بالكلام ليس مما يعلم بدليل العقل، لأن هذه الشرعيات لا بد في معرفتها من الخطاب، فما أوجب في ذلك الخطاب أن يدلّ، يوجب في خطاب الله تعالىٰ أن يكون دالاً، وليس لهم أن يقولوا: إن كلامه، صلّى الله عليه، إنما دلّ من حيث اضطرارنا إلى قصده؛ لأنه كان يجب أن لا يدلّ إلا مَن يعرف قصده، باضطرار؛ وهذا يقتضي إبطال أكثر الشريعة.

وبعد.. . فقد بيّنّا: أنه لا بد من أوّل، قد عرف مراده تعالىٰ باستدلال؛ ليصح أن يؤدّيه على التدريج إلى الرسول، صلّى الله عليه، أو بنفسه؛ وهذا يوجب أن للكلام دلالة؛ لأنه إذا دلّ المكلف الأوّل فإنما يدلّه بالوجه الذي

ذكرناه؛ فيجب أن يكون دلالة للجميع؛ لأنه لا يمكن أن يقال في ذلك الأوّل: إنه قد عرف المراد بذلك ضرورة؛ لأنّا قد بيّنّا على أن من حق المكلف أن لا يعرف مراده تعالىٰ إلا بالاستدلال.

[في بيان أن كل شيء في القرآن له معنى وعليه دلالة]

فإن قال: أفليس في القرآن ما له معانٍ، لا دلالة عليها؟

قيل له: لا شيء في القرآن إلا وله معنى، وعليه دليل؛ فإما أن يدلّ هو عليه، أو قرينة تقترن إليه؛ أو يدلّ هو مع القرينة، وإن كنّا قد بيّنّا: أن الكلام، فيما يدلّ عليه، لا بد من أن يدلّ على وجهين:

أحدهما: بمجرّده.

والآخر: به وبالقرينة. وهذه الطريقة هي الواجبة في اللغة؛ لأن المواضعة وقعت على اختلاف حال الكلام، بالتفريق، والجمع، والزيادة والنقصان، وعلى أنه قد يبنى في فائدة على تقدّم وعهد؛ وهذا بيّن. وليس له أن يقول: ألستم تقولون: إن المجمل[١] والمتشابه[٢] لا يدلّ على المراد ألبتة؟

قيل له: أما المتشابه فقد بيّنّا: أنه لا يدلّ، بل العقل يدلّ على المراد به، أو المحكم؛ فأما المجمل الذي يتناول الأحكام فلا بد من كونه دالاً على المراد به؛ لكنه يدلّ على الجملة، وعلى القدر الذي يتضمنه، دون ما عداه؛ وقوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] يدلّ على أنه تعالىٰ أراد منّا إقامة فعل الصلاة، ولذلك لا يجب في تفسيره إلا صفة الصلاة فقط، ثم يعلم أن ما اختصّ بتلك الصفة مراد أو واجب، وكذلك القول في المجمل.

---

(١) المجمل: الخطاب الذي لا يدلّ على المراد بنفسه من غير بيان. أو الخطاب الذي قصد به شيء معين في نفسه. واللفظ لا يعيّنه. وقد يراد به الخطاب العام للأشياء التي تناولها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ١٦٣ من هذا الجزء.

فصل في أن مراد الله تعالىٰ بالقرآن لا يختصّ بمعرفة الرسول ولا السلف

[لا مزية للصحابة والتابعين عن غيرهم في تفسير القرآن]

اعلم أن الذي قدّمناه قد دلّ على أن الكلام نفسه هو الدالّ على المراد به، إذا تكاملت شرائطه؛ فإذا كان غير الرسول قد عرفه على شرائطه، فيجب أن يمكنه أن يستدلّ بذلك على مراده تعالىٰ؛ كما يمكنه صلّى الله عليه؛ وإلا لزم من ذلك أن يصح اختصاصه، صلّى الله عليه، بأن يستدلّ بالعقليات، دون سائر المكلفين؛ وكما يجب ذلك فقد يجب أن يكون حكم أهل سائر الأعصار، إذا عرفوا اللغة، وما ذكرناه من وجه دلالة الكلام، أن تكون حالهم كحال الصحابة والتابعين، وأن لا يكون «لابن عباس»، و«مجاهد»[(١)]، وسائر المفسرين مزية على غيرهم، في صحة الاستدلال، وفي جواز أن يفسّر القرآن ويتأوّله؛ وإنما يتقدّم البعض على البعض، من حيث يتقدّم في معرفة اللغة، ويبرز فيها، فيكون بهذه الطريقة أعرف؛ وهذا إنما يتفاوت حال العلماء فيه، إذا كان الكلام في المتشابه، وما يلتبس؛ فأما مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: الآية ٣٨]، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُور: الآية ٢]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٢٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: الآية ١٥١] فلا يجوز أن تتفاوت أحوال أهل اللغة والعلماء بها، في معرفته.

[في بيان جواز تفسير القرآن والاستدلال به]

فإن قيل: فقد رُوِيَ عن «أبي بكر» أنه قال: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي.

قيل له: هذا دليلنا، لأنه نبّه بذلك على أن الواجب أن يقال في كتاب الله، بما دلّ ظاهره عليه، ولا يرجع فيه إلى الرأي، لأن هذه اللفظة إذا

(١) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكّي، تابعي، مفسّر، أخذ التفسير عن ابن عباس، له كتاب في «التفسير»، ومات في الكوفة سنة ٧٢٢ م. (سِيَر النبلاء ـ خ المجلد الرابع؛ طبقات الفقهاء ص ٤٥؛ غاية النهاية ٢/ ٤١؛ صفة الصوفة ٢/ ١١٧).

أطلقت، والمراد بها ما يرجع إلى الاجتهاد، وغالب الظن؛ فإن صح الخبر فهذا مراده، ولا بد من ذلك؛ فقد ثبت: أنه استدلّ بالقرآن، في أشياء كثيرة؛ على ما رُوِيَ عنه، في ذلك. على أن ذلك ينقض القول: بأن لأهل التفسير أن يفسّروا القرآن، «كابن عباس» وغيره. ولو كان الأمر كما قالوه لكان يجب أن ينكر على «ابن عباس» وعلى غيره التفسير، والاستدلال بكتاب الله تعالىٰ، فكان يجب أن يقتصر في ذلك على المأثور عن الرسول، عليه السلام، ونحن نعلم باضطرار خلاف ذلك.

[في بيان جواز التأويل إذا حصل على الإجماع]

فإن قال: أفليس في التفسير يرجع إليهم في هذا الباب؟

قيل له: لا يمتنع فيما تأوّلوه، على وجوه، مما لا يدلّ الظاهر عليه، أن يجعل إجماعهم حجة فيه؛ وهذا إنما يكون فيما لا يعرف بظاهر التنزيل، ويصير كالمذاهب المأخودة من الإجماع؛ أما إذا كان الظاهر يدلّ عليه فحال الجميع فيه تتفق، ولا تختلف. والذي قدّمناه من أن الطريق الذي به عرف السلف قائم لسائر أهل العلم، هو الأصل في هذا الباب؛ فلا وجه للإطالة فيه؛ وإنزال القرآن بلغة العرب، يدلّ على أن أهل اللغة يمكنهم الوصول إلى معرفته؛ لأن الكل إذا اشتركوا في معرفة اللغة لم يجز أن يختص بعضهم بأن يعرف المراد بالكلام، دون بعض؛ لأن طريق المعرفة واحد، فيما يرجع إلى اللغة، وفيما يمكن أن يعرف به مراد الله تعالىٰ، فلا يصح إذا شارك العالم بالأمرين السلف، أن لا يتمكن من معرفة المراد بالقرآن، كتمكنهم، كما لا يصح ذلك في سائر الطرق، التي يوصل بها إلى المعارف، ويقع الاشتراك فيها.

فصل في بُطلان القول بأن للتنزيل في القرآن تأويلاً باطنًا غير ظاهره على ما يُحكى عن الباطنية

[في الدلالة على فساد مقولة أن للقرآن باطن يجب تأويله]

اعلم أن الذي قدّمناه ـ من أن الكلام إنما يدلّ بالمواضعة، وأن المتكلم به إذا كان حكيمًا، فلا بد متى تجردّ الكلام، من أن يريد ما

يقتضيه ظاهره، وإلا كان ملبّسًا أو معميًّا، أو فاعلًا فعلًا قبيحًا؛ وأن هذه الطريقة تقتضي في جميع الكلام أن يدلّ على حدّ واحد ـ يبطل قول هؤلاء الجهّال، إذا ادّعوا لكتاب الله تعالىٰ باطنًا؛ ولا فرق والحال ما ذكرناه، بين مَن قال: له باطن؛ وبين مَن قال: في كل الأدلّة مثله، بل في سائر المدركات، حتى يجعل للفرق بين الأسود والأبيض باطنًا، هو الذي يعتمد دون ظاهر ما يدرك؛ وقد حُكِيَ ذلك عن قوم من الأوائل، لأنهم زعموا: أنه ينطبع في النفس مثل المدركات، فيعرفه المدرك؛ فإذا لم يصح ذلك، فكذلك القول فيما ذكروه؛ على أن هذه الطبقة خارجة عن حدّ مَن يناظر ويكلم؛ لأنها تبني أمرها على طريق الحيل، وإنما تقع المناظرة من أهل الديانات، دون مَن يجعل ما يبتدئه ويعيده مبنيًّا على الخديعة والاستشكال، والتوصل إلى استباحة المحظور، ويرى أن المذاهب كلها واحدة، وأن الواجب أن يظهر لكل فرقة ما يتقرّب به إليها، ولا ينفر بالمخالفة إلى سائر ما يُحكى عنهم؛ ولو بنوا الأمر على طريقة النظر لما أقدموا على هذا القول، مع وضوح فساده؛ ولكنهم توصلوا بذلك إلى الاحتيال على الناس، فقالوا: إن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل؛ وإن الأثر قد ورد بأن تنزيله مفوّض إلى النبيّ، صلّى الله عليه، وتأويله إلى «عليّ»، رضي الله عنه، ثم إلى سائر الحجج، وأنه لا بد من معرفتهم، ليصح أن يعرف مراد الله تعالىٰ؛ فجعلوا ذلك طريقًا إلى القدح في الإسلام والدين، لأنه مبنيّ على القرآن والسنّة، فإذا أخرجوا من القرآن أن يعرف به شيء، وكذلك السنة، وجعلوهما ظاهرين، وجعلوا المرجع إلى الباطن، الذي لا يعلم إلا من جهة الحجة؛ ولا حجة في الزمان؛ بل الدلالة قد دلّت على أن الأئمة لا تسلك إلا طريقة القرآن والسنّة؛ فإذا أوجبوا الرجوع إليهم، وإلى الحجة في الزمان؛ وذلك متعذّر، فقد سدّوا باب معرفة الإسلام؛ وطعنوا فيه وأعظم ما يمكن؛ فعظمت مضرتهم، لأنهم يتسترون بالإسلام، ويظهرون الانقياد له؛ فإذا أوردوا على الضعفاء هذه الطريقة كان الضرر بقولهم عظم من الضرر بالملحدة، وسائر أعداء الدين، الذين ظاهر أحوالهم ينفر عن قولهم.

[في بيان تهافت مَن يقول أن للقرآن باطنًا يعلمه الأئمة فقط]

فيقال لهم: إن هذا الباطن الذي تزعمون أنه الواجب؛ هل يدلّ الظاهر عليه أو لا يدلّ؟

فإن قالوا: لا يدل على ذلك جعلوا القرآن عبثًا؛ وإن قالوا يدلّ على ذلك قيل لهم: أفيمكن أهل اللغة أن يستدلّوا بذلك؟

فإن قالوا: يمكن ذلك، جعلوا الباطن ظاهرًا؛ لأن كل أهل اللغة يمكنهم معرفته؛ وإن قالوا لا يمكن ذلك نقضوا قولهم: إن الظاهر يدلّ عليه!؛ لأنه إذا دلّ عليه، ولم يجز أن يدلّ عند غير أهل اللغة العربية؛ فإنما يدلّ عندهم.

فإذا قال القائل: لا يمكنهم مع المعرفة باللغة، وبحكمة الحكيم، أن يستدلّوا بذلك فقد ناقض.

وبعد.. . فإن الحجة لا بد من أن يصح أن يعلم الباطن بالظاهر، أو من قبل الرسول، أو بوحي وإلهام.

فإن قالوا: يعلمه بظاهر الكتاب، فلا طريق يصح أن يعرف به ذلك، إلا ويصح أن يقتضي من العلماء معرفته؛ وكذلك فإن علم من قبل الرسول، وقد ثبت أن الرسول يبلغ الجميع؛ فيجب أن تمكن الجميع معرفته؛ ومتى خصّوا الحجة بذلك فكأنهم أخرجوا الرسول من أن يكون مبعوثًا ومبينًا لسائر الناس؛ وقد علمنا بطلان ذلك؛ ومتى قالوا: يعرفه بالإلهام والوحي فقد جعلوه رسولًا، وأوجبوا أنه أعظم حالًا من محمد، صلّى الله عليه، لأنه عرف الباطن دونه، وهو المعتمد في الدين، دون الظاهر.

وبعد.. . فلو أراد تعالىٰ أن يلبس كان لا يفعل إلا ما زعمه القوم؛ من أن يريد بتنزيل القرآن تأويلًا باطنًا، لا تشهد اللغة به؛ فكيف يصح مع ذلك أن يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨]؛ ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل: الآية ٨٩]، ويأمر الناس بتدبره، والتفكر فيه!. فإن جعلوا لكل ذلك باطنًا. قيل لهم: بِمَ تنفصلون ممّن جعل باطنكم ظاهرًا

لباطن آخر؟؛ وقد حُكِي مثل ذلك عن الكيالية[١] وعن الصوفية[٢]، وغيرهم؛ فمن أين أن الباطن ما ذكرتم؟ دون أن يكون قولكم ظاهرًا لباطن آخر، على ما ذهب القوم إليه؟

[في بيان أن لا اختلاف في ظاهر القرآن]

فإن قالوا: إن ظاهر القرآن قد اختلف فيه، فلا يجوز أن لا يكون له باطن، لأن الحق لا يكون في المختلف.

قيل له: والباطن أيضًا قد اختلفوا فيه، كما ذكرنا، فلا يجب أن يكون حقًّا، على أن اختلاف الناس في الأمر لا يخرجه من أن يكون حقًّا؛ لأن أدلّة الفعل قد اختلفوا فيها، بل نفس العلوم والمعارف قد اختلفوا فيها، ولم يوجب كون ذلك باطلًا، وإنما كان يؤثر في كون الشيء حقًّا، الاختلاف، لو كان طريق إثباته حقًّا الاتفاق فيه؛ فأما إذا علم كونه حقًّا بغيره فالخلاف غير قادح فيه.

فإن قالوا: فقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّساء: الآية ٨٢]، فدلّ بذلك على أن علامة كونه من عند غير الله حصول الاختلاف، وعلامة كونه من عند الله تعالىٰ زوال الاختلاف، وذلك لا يصح في الظاهر، فلا بد من باطن، هذه حاله.

قيل له: ومن أين أن المراد بالآية ما ذكرته؟ مع قولك: إنه لا ظاهر إلا وله باطن؛ ثم من أين أن ظاهره مختلف؟ ونحن نقول: إنه متفق، ونبيّن ذلك من حاله. ثم من أين أن هناك باطنًا لا يختلف مع ما قدّمناه، من أن الخلاف في الباطن أكثر منه في الظاهر.

---

(١) فرقة من غُلاة الشيعة: أتباع أحمد بن الكيال، كان في أول أمره يدعو الناس إلى ولاية أهل البيت، ثم ادّعى الإمامة، وزعم أنه القائم المنتظر. (المِلَل والنِّحَل ص ١٥٤ ـ ١٦٠ ـ ١٦٤؛ اعتقادات الفخر الرازي ص ٦١).

(٢) هم أتباع المذهب الصوفي الروحي، وهو تصفية القلب، وقمع الصفات البشرية، والوفاء لله في الحقيقة، واتّباع الرسول ﷺ في الشريعة. (تعريفات الجرجاني ص ٥٢؛ في التصوّف الإسلامي وتاريخه).

يبيّن ذلك أنه: لا خلاف في كون الظاهر، وإنما اختلفوا في المراد، فالخلاف في الباطن حاصل من الوجهين؛ لأنّا نزعم أنه لا باطن أصلًا؛ ومَن يقول: إن هناك باطنًا يختلفون في مائية الباطن؛ وقد حُكِيَ عن بعضهم أنه قال: إنه تعالىٰ قد شهد لظاهره بالاختلاف، فقال: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزُمَر: الآية ٢٣]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هُود: الآية ١]؛ وقال: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] ولا يصح فيما هذا حاله أن يكون دليلًا، فلا بد من باطن، وهذا بعيد؛ لأنّا نزعم أن ذلك متفق غير مختلف. ونبيّن أنه مع ذلك فيه ما يدلّ بظاهره، فيكون من المحكمات، وفيه ما يشتبه ظاهره، ويجب الرجوع في معناه إلى المحكمات، فلا تناقض في ذلك، فيجب زوال الطعن بما قاله؛ على أن هذا القول يوجب أن الظاهر لا يدلّ على الباطن؛ لأنه إذا دلّ، وحاله ما ذكره، فيجب تناقض ما يدلّ عليه كتناقضه.

ومتى قالوا: إن دلالته على الباطن صحيحة فقد جعلوا الظاهر أصحّ من الباطن، لأنه به يعرف الباطن، ولولاه لما عرف، فلا يمكنهم أن يطعنوا في الظاهر مع هذا القول؛ لأن الطعن فيه طعن في الباطن.

[في بيان أن وجود باطن للقرآن غير ظاهر ضرب من العبث]

وربما قالوا: إنه تعالىٰ بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٞ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةٗ﴾ [صٓ: الآية ٢٣]، أراد بالنعجة المرأة، واللغة لا تشهد بذلك، فقد صحّ أن للظاهر باطنًا.

قيل له: ومن أين أن المراد ما ذكرته، دون أن يكون تعالىٰ ضرب مثلًا، ليتنبه به على المراد، فلم يرد الظاهر؟ وكيف يصح ذلك، وقد ثبت في القرآن أنه بلغة العرب، فإذا أريد به الباطن الذي لا يعقل منه، فما الفرق بين أن يكون عربيًّا، وبين أن يكون بلغة الزنج والنبط؟ وكيف يصح أن يقال: أنه لا يدلّ على ما وضعه أهل اللغة، ويدلّ على أم مخالف له، مما لا تشهد المواضعة له؟ ولم صار بأن يدل على شيء أولى من غيره!!؛ وكيف صح مع هذا القول أن يكون في الكلام حقيقة ومجاز؛ والكل متفق في أنه لا بد من باطن؟ وكيف يوثق بقولكم: إن لا بد من باطن؟ ولعلّ مرادكم بذلك خلاف الظاهر، فتريدون

بالنفي الإثبات، وبالإثبات النفي؛ وبكل شيء من الأمور ما يضاده! وكيف يوثق مع ذلك بمذهب ظهره الواحد منهم، وليس يمكنهم أن يدعوا في مذاهبهم الضرورة؛ لأنهم في حكم مَن قد تواطأ على ما يخبر به؛ وإنما تعرف المذاهب مع فقد التواطؤ، كما تعرف بالأخبار صحة المخبر عنه، مع فقد التواطؤ، وليس فيهم كثرة، حتى لا يصح أن يجحدوا ما يعلمون!. هذا، وهم يساترون بالمذهب، ويأخذون العهود والمواثيق، على ستره وكتمانه، فلا تعرف مع ذلك أغراضهم، وقصودهم؛ فكيف يوثق بقولهم! ولعلهم يذكرون الحجة، ويريدون الشبهة، ويذكرون الأئمة ويريدون غيرهم، وهذا يوجب العدول عن مناظرتهم، وترك الثقة بمكالمتهم، ولذلك تقلّ الثقة بما يظهر عنهم، إلا ما يظهر عمّن يعلم خروجه، عن طريقتهم باستمرار الزمن الطويل عليه.

وقد بيّنّا من قبل: أن لا حجة في الزمان، وأن الذي يدعون من إثبات إمام معصوم لا يصح؛ وأنه لو صح لكان لا يصح في هذا العصر؛ فلو كان لا يعرف الباطن إلا من قبل الحجة لما عرف أصلًا! وكيف يعرف على قولهم، نفس الحجة، ليمكن معرفة الباطن من قبله!!

فإن قالوا: يعرف بالمعجز.

قيل له: فكيف يصح الاستدلال بالمعجز وقد بيّنّا: أنه إنما يدلّ لوقوعه موقع التصديق، وإذا كان التصديق عندهم لا يدلّ فما يقع موقعه كمثل.

وإن قالوا: بنص الرسول عليه، فيجب أن يكون لنصه على قولهم باطن، وفي هذا إبطال سائر ما يتعلّقون به. وقد بيّنّا: أن الحجة ـ لو ثبتت ـ كان لا بد من أن يعرف الباطن بالقرآن، أو السنّة، دون غيرهما؛ وهذا يوجب أن الباطن هو الظاهر، لأن جميعهم يمكنهم أن يعرفه؛ وقولهم في إثبات الباطن امتحانًا، وتنبيهًا على قدر العلماء، فلا بد من تثبيته، بعيد؛ لأن قدر العلماء قد يظهر، وإن لم يثبت الباطن؛ لأن ما يدلّ عليه القرآن قد تتباين أحوال الناس فيه، بحاجتهم في معرفتهم، إلى العلم بما يجوز على الله تعالىٰ، وما لا يجوز، وباللغة ومواقعها، فلا يصح ما ادّعوه، ولا ينفصلوا ممَن ادّعى لباطنهم باطنًا، وجعله ظاهرًا، ليكون الامتحان أعظم، والتنبيه على رتبة العلماء آكد.

فصل في بطلان القول بأن تفسير القرآن وتأويله لا يعرف إلا من قبل الرسول أو الإمام

اعلم.. أن الذي قدّمناه من قبل، من وجه دلالة الكلام على المراد، وأنه مما لا يقع فيه اختصاص يبطل هذا القول؛ ويوجب أن سائر العلماء يعرفون من تفسيره ما يعرفه الرسول، صلّى الله عليه، والإمام؛ وما أبطلنا به القول بأن التفسير لا يختصّ به السلف، ، دون الخلف، يبطل هذا القول؛ وما بيّنّا به أنه لا معصوم يرجع إليه في الزمان، وسائر الأزمنة، وأن الحجة قائمة بالقرآن، وبالنقل عن الرسول، دون الإمام. يبطل ذلك؛ وما بيّنّاه من أن الإمام إنما يعرف ذلك على الحدّ الذي يعرفه العلماء، يبطل ذلك؛ على أن معرفتنا بتفسيره، بكلام الرسول توجب أن تصح معرفة ذلك بكلام الله تعالىٰ؛ لأنه، صلّى الله عليه، إنما يبيّن ذلك بالعربية؛ فإن كان بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام: الآية ١٥١] لا يعرف المراد، فبتفسيره صلّى الله عليه، لا يعرف ذلك؛ وهذا يوجب كون القرآن عبثًا، وسائر ما يعتلّون به، مما يوجب الرجوع إلى الإمام، وكونه حجة، على ما يتعلق به الإمامية، فيما نبينه، عند القول في الإمامة، لأنه لا يخصّ الكلام في هذه المسألة.

فصل في بُطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المُحكَم والمتشابه

[في بيان أن الطعن في القرآن هو طعن في حكمة الخالق]

اعلم أن الطعن بذكر المتشابه إنما يصح متى ثبت أنه على هذا الوجه لا بد من أن يقبح، وأن لا يقع من الحكيم، فأما إذا لم يمكن بيان ذلك فلا مطعن به؛ لأنّا وإن لم نذكر الوجه، في كونه صلاحًا ولطفًا، فإنّا نعلم في الجملة أنه لا بد مع وروده من الحكيم، أن يكون كذلك، كما يعلم في الآلام الواقعة منه تعالىٰ، أنه لا بد من كونها حكمة وصوابًا؛ فليس يخلو بعد ذلك، مَن يطعن بذكر ذلك، من أن يكون مسلمًا، لكونه تعالىٰ حكيمًا، ولكون القرآن معجزًا، واقعًا من جهته تعالىٰ، أو لا يسلم ذلك؛ فإن لم يسلمه فالكلام في هذين الأصلين أولى من الكلام في المتشابه، لأنه لا وجه للكلام في أمر معين: هل

هو حكمة أو ليس بحكمة؟ ونحن لا نثبت الفاعل حكيمًا؛ وإن كان يسلم ذلك فالقدر الذي قدّمناه، يكفي في زوال الطعن؛ لأنه لا بد من أن يكون لبعض الوجوه، وإن لم نعلمه، كما نعلم أن تعبّده تعالىٰ بالصلاة وغيرها من العبادات حكمة، وإن لم نعلم تفصيل وجه الحكمة فيها؛ وكما نعلم في سائر أفعاله أنها حكمة وإن لم نعلم الوجه في ذلك؛ وليس وراء ذلك إلا التجاهل، والدخول في طريقة الملحدة، الذين يطعنون في إثبات الصانع، وفي حكمته؛ بما يظهر من الآلام والصور القبيحة، وتباين الناس في الغنى والفقر، وفي طريقة الباطنية، أنه لا بد من أن نعرف في كل فعل من أفعال الله تعالىٰ عنه، كونه حكمة ومصلحة، على طريق التفصيل، فإذا بطل قولهم في ذلك، بطل بمثله الطعن في المتشابه.

[في إيراد الشبه المختلفة حول مسألة المتشابه في القرآن]

فإن قالوا: إنما يتم ما ذكرتموه متى سلم أن مثله قد يحسن، فبيّنوا ذلك ليتم ما ذكرتم؛ لأنّا نقول لكم: ما أنكرتم أنه يقبح، لأنه ضد ما وقع عليه البيان والإفادة، فإذا كان تعالىٰ إنما أنزل القرآن بيانًا للناس، وهدى لهم، فكيف يصح أن يودعه المتشابه الذي ليس ببيان، بل يحتاج إلى بيان!

ونقول لكم: إذا كان تعالىٰ لو خاطب العرب بالفارسية لكان قبيحًا، من حيث لا يصح التوصل بظاهره إلى المراد؛ فهلّا قلتم في المتشابه بمثله؟

ونقول لكم: إن الحكيم إذا كان غرضه البيان فغير جائز أن ينزل عن أعلى مراتب البيان إلى أدونها، فكيف يصح أن ينزل عمّا يبيّن إلى ما لا يبيّن أصلًا!

فنقول لكم: إذا لم يجز في الحكيم أن يكون ملبسًا، فكيف يجوز أن يخاطب بالمشتبه، الذي ليس بأن يدلّ على الحق أولى من أن يدلّ على الباطل؛ فنقول لكم: إذا لم يجز عليه التعمية فضلًا عن الكذب، فكيف يصح أن يخاطب بما ظاهره خلاف التوحيد والعدل، والحق، في سائر المذاهب!!

ونقول لكم: كيف يصح أن يخاطب بما المعلوم أن أهل الباطل يستدلّون به على باطلهم! وهل هذا إلا من باب المفسدة!

ونقول لكم: إذا وجب فيه تعالىٰ أن يجنّب رسوله الأحوال المنفرة، فواجب أن يجنب كتابه الأمور المنفرة؛ وأقل ما في المتشابه، أنه ينفر عن الحق، ويكون الناظر فيه عنده إلى التمسك بالباطل أقرب.

ونقول لكم: قد علمنا ذلك بالوجود والمشاهدة، لأنّا نجد «المجبرة» فيه و«المشبهة» لا تعتمد في الأغلب إلا على الآيات المتشابهة، في مذاهبها، وتجعله من أوكد أسباب ثباتها على ذلك.

ونقول لكم: إذا كان في الشاهد مَن يقصد بخطابه البيان، لا يحسن منه ما يشتبه عنده المراد، وكان حكم الغائب محمولًا على الشاهد، فيجب مثل هذه القضية في خطابه؛ وربما تعلّقت «المجبرة» بذلك، لتجعله ذريعة إلى نصرة القول بالجبر، وإضافة القبائح إلى الله سبحانه، وأنها حسنة منه.

[في بيان أن المتشابه كونه واقع من الحكيم فهو حسن]

واعلم أن المتكلم قد يكون صادقًا بالكلام المحتمل، إذا أراد به الوجه الصحيح، ويحلّ جميع ذلك محل كونه صادقًا، بالكلام المخصوص، الذي لا يحتمل؛ لأن الصدق ليس بمقصور على الحقيقة، دون المجاز؛ وإنما يكون المتكلم صادقًا، بالكلام الذي يجوز أن يتناول المراد باللغة، على وجه إذا قصد به وجه الصدق، فإذا صحّ ذلك في المتشابه، كصحته في المحكم؛ ولم يمتنع أن يكون له معنى، فيجب أن لا يكون قبيحًا؛ لأن من حق الصدق، إذا خرج من أن يكون عبثًا، بحصول غرض صحيح فيه، أن يكون حسنًا؛ فإذا كان هذا حال المتشابه، فكيف ينفي وقوعه من الحكيم؟

وبعد.. . فإن الأولى أن يقال: إن ثبوت وقوعه من الحكيم، بما دللنا به على أن القرآن معجز يوجب كونه حسنًا، ويكون ذلك أولى من طعنهم، لأنه اعتماد على الدليل، والذي ذكروه اعتماد على ظنّ وشبهة.

وبعد.. . فإن ظاهره، وإن أوهم القبيح، فلا يكون أكثر من الآلام، فإذا صح فيها أن تكون حسنة، لوجه من وجوه الحكمة؛ فكذلك القول، في المتشابه.

[في بيان أن المتشابه يُحفّز على النظر والتأمل في القرآن]

فإن قال: أتقولون: إن المتشابه لا بد من أن يكون له وجه معلوم في الحكمة، أو تجوزون أن لا نعلم وجه الحكمة فيه؟

[مقالة شيوخ القاضي في وجوه الحكمة في القرآن]

قيل له: إذا ثبت في الجملة كونه حكمة، وأن يعلم وجه الحكمة فيه، أو لا يعلم سواء في زوال الطعن؛ والأقرب أن لا بد من أن يكون للمتشابه مزية، على كونه محكمًا، ليحسن منه تعالىٰ، أن يخاطب به؛ وقد ذكر شيوخنا في وجه الحكمة فيه، ومزيته وجوهًا:

منها أن كونه متشابهًا، ومقترنًا بالمحكم أدعى لسائر أهل المذاهب إلى النظر في القرآن، وتأمله؛ لأنهم متى ظنّوا وجود ما ينصرون به أقاويلهم، كان نظرهم فيه أقوى، وتأملهم له أشد؛ فيكون ذلك داعية للمحق إلى انشراح الصدر، وللمبطل إلى تأمل ما يزول به عن باطله؛ ولو كان جميعه محكمًا لم يكن ليحصل هذا الوجه.

وليس لأحد أن يقول: فهذا أحد وجوه قبحه؛ لأن عنده ينظر المبطل فيه، ويتمسك به؛ وذلك لأن تمسكه بذلك ليس لأجل نظره في المتشابه؛ لأن السبق قد وقع إليه.

وإنما قلنا: إن ذلك أدعى لهم إلى النظر في القرآن وتدبره وتأمله، ليوجد فيه ما يدلّ على المراد بالمتشابه، فإذا لم ينصرف المبطل عند ذلك عن باطله لم يخرج، تأمله القرآن من أن يكون أدعى إلى ما ذكرناه؛ كما أن زيادات الأدلّة لم تخرج من أن تكون أدعى، وإن كان في الناس مَن يبقى عندها على الباطل؛ وكل أمر يكون باعثًا على النظر في الأدلّة فهو أولى.

ومنها أن كون القرآن مشتملًا على المحكم والمتشابه يقتضي أن الناظر فيه، والمتأمل له إذا ظفر بما ظاهره التشبيه، وما يدلّ على التوحيد، أن ينظر في أدلّة العقول، وفي سائر ما نبّه عليه تعالىٰ، في كتابه، ليعلم به أيهما الصحيح؛ فيعلم أن ما يدلّ ظاهره على ذلك هو المحكم، دون الآخر؛ وما دعا إلى هذه الطريقة فهو أولى في الحكمة.

ومنها أن عند النظر في ذلك ربما ذاكر العلماء، وتعرف منهم ما أشكل عليه، وما دعا إلى ذلك هو أولى مما يقتضي العدول عنه؛ لأن مذاكرتهم تكشف عن الحق؛ والعدول عنه يقتضي الثبات على الباطل.

ومنها أن كونه كذلك أقرب إلى العدول عن طريقة التقليد، إلى طريقة النظر؛ لأنه إذا وجد القرآن مختلفًا لم يكن بأن يقلد المحكم أولى من المتشابه؛ فيحوج إلى الرجوع إلى الأدلّة وتأملها ولو كان الجميع محكمًا لكان أقرب إلى الاتكال على ظاهره، وطريقة التقليد فيه. يبيّن ما قلناه: أن الكبير من العوام يتكل الآن على تقليد ما يشتهيه، ويوافق اعتقاده، ويعرض عما يخالف ذلك؛ فلو كان كله محكمًا لكونه إلى هذه الطريقة أقرب؛ والمعلوم الذي لا يختلّ في الشاهد: أن أحدنا إذا أراد بعث غيره على كثرة الفكر، الذي يشحذ الطبع، ويتيح الذكاء والفهم عمى عليه المراد، ليفكر في الاستخراج، وأجمل به القول ليتأمل، فيستنبط منه الصحيح؛ وربما رأى أن إيضاح ما يورد عليه يقتضي اتكاله على حفظه، والعدول عن طريقة الفكر، فيجد ذاك مفسدة؛ وهذا يقتضي صحة ما ذكرناه في المتشابه؛ وعلى هذا الوجه يحمل ما ذكره تعالىٰ من الأدلّة على التوحيد والعدل في كتابه: أنه نبّه عليها جملة، ليكون المكلف غير متكل عليها، لكي ينظر فيما دلّت في عقله، من وجوه الأدلّة؛ فما الذي يمنع، على هذه الطريقة، من أن يكون تعالىٰ أنزل بعض الكتاب متشابهًا؛ لأنه علم أن الصلاح، أن يزداد نظرهم وتأملهم، ويكدوا في معرفة الحق خواطرهم، لأن من حق المحكم أن يدلّ العارف باللغة، بظاهره، ويستغنى عن فكر مجدّد؛ فإذا كان متشابهًا فلا بد من فكر مجدّد؛ وعنده لا بد من استحضار الأدلّة، ليحمل المراد به على موافقتها؛ وكل ذلك زائد في الحكمة، فمحل المتشابه، لما ذكرناه، محل الآلام، التي الحكمة فيها أعظم من الصحة والملاذ، لأن الاعتبار، الذي يقع بها لا يكاد يحصل لغيرها، فكانت في الحكمة أولى؛ فكذلك القول، فيما ذكرناه، من المتشابه؛ وهذه الجملة تسقط ما سألوا عنه؛ لأنهم بنوا الكلام على أن المتشابه تلبيس، وتعمية، وعدول عن البيان؛ وقد بيّنّا: أن الأمر بخلافه؛ لأن الملبس لا يكون ملبسًا بالكلام إلا إذا سدّ على المخاطب طريق معرفة مراده، وإذا فتح له طريق ذلك، وبيّنه بأوكد من بيانه

بتقييد الكلام، فكيف يكون ملبسًا؛ وقد علمنا أن أحدنا إذا خاطب غيره، على عهد تقدّم لا يكون ملبسًا، وإن كان ظاهر الكلام منه، لو تجرّد عن العهد لم يدلّ على المراد. لكنه مع العهد إذا دلّ على المراد، من التقييد والاتصال؛ وما مهّده الله في العقول، من المعارف والأدلّة أوكد من العهد، في هذا الباب؛ فيجب خروج الخطاب لأجله، من أن يكون تعميهًا، وتلبيسًا. يبيّن ما قلناه: أنه لو وصل بالكلام المراد، لم يخرج عن حد الاحتمال، وبأن قرّره في العقل بالمعرفة والدليل، قد أخرج عن باب الاحتمال؛ فكيف يكون اتصال الكلام به مخرجًا عن التلبيس، وما قرّره في العقل غير مخرج له عن ذلك؟ ولا يجب فيه تعالىٰ أن يبلغ في البيان أعلى الرتب؛ لأن ذلك لو وجب لوجب في المعارف، أن تكون ضرورية؛ لأن ذلك أبلغ من تكليف النظر والمعارف، لامتناع السفه فيها، وتأتيها في المكتسب؛ فإذا لم يجب ذلك فغير واجب في البيان أن يبلغ نهايته في الوضوح؛ بل لا يمتنع في المتشابه أن يكون أولى في البيان، لبعض ما ذكرناه؛ وهذه الطريقة توجب إبطال القياس[1] والاجتهاد في الأحكام، وتوجب إبطال الاستدلال بكلام رسول الله، صلّى الله عليه؛ وأن يكون طريق جميع البشر الاضطرار، إلى قصده، صلّى الله عليه، وهذا بيّن الفساد.

[في بيان أن المتشابه يكون في اللفظ وليس في المعنى]

وقد بيّنّا: أن قولهم في المتشابه أنه إلى الباطل لا يصح، لما قدّمناه، لأنّا قد بيّنّا: أن الأمر فيه بالضد، من ذلك؛ وبيّنّا: أن اشتباهه إنما يكون من جهة اللفظ، فأما من جهة المعنى فليس بمشتبه؛ لأن المقرّر في العقل، بمنزلة إيصال القول به؛ ويحلّ محل عهد المخاطب مع المخاطب؛ فكيف يصح القول بأن المراد به مشتبه! وإنما يعلم المراد به بقرينة تقترن به، على ما قدّمناه؛ وإن كان

---

(١) القياس: مَن أمكنه أن يقيس برأيه، ويستنبط بذهنه، ويستخرج بفكرته غوامض العلوم من غير وقوف منه على ما تُوجبه حركات الأجرام العلوية، ولم يعرف عِلَل ما أوجبتها حركاتها، سُمِّي قياسًا. (إثبات النبوءات ص ٥٨). هو حمل الفروع على الأصول المعلومة لينظر في حكمها. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٩). تحصيل الحكم في الشيء لتعليل غيره عند المثبت. وقيل: إثبات مثل حكم معلوم لآخر، لأجل اشتباهها في علة الحكم. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

في باب لأحكام نعلم المراد به وبغيره؛ فلو وجب القدح في ذلك، من هذا الوجه للزم مثله في المحكم، بأن يقال: كان يجب أن يبلغ في البيان حد التخصيص؛ حتى تزول عنه الشركة والتعميم؛ وهذه طريقة تنفي العموم والظواهر؛ فإذا بطل ذلك بطل ما سألوا عنه؛ ويخالف ذلك خطاب العرب بالفارسية؛ لأنه ليس في العقل ما يعلم معه المراد، فيكون عبثًا، وليس كذلك حال المتشابه؛ لأنه لا بد من أن يدلّ على المراد به، إما العقل، وإما المحكم وكلاهما ثابت لمن ينظر في المتشابه؛ فأما استدلال المبطلين بالمتشابه فغير موجب لقبحه؛ لأنهم قد يستدلّون على باطلهم، بأمور في عقولهم؛ ولم يوجب ذلك قبح العقول؛ وبالمحكم ولا يوجب ذلك قبحه؛ فكذلك القول في المتشابه؛ وإنما يؤتون في ذلك من قبلهم؛ ولو أعطوا النظر حقّه لعلموا أنه لا يدلّ إلا على الصحيح؛ وقد بيّنّا: أن ذلك لا ينفر؛ فلا يصح حمله على ما نقول في الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، إنه يجنب كل ما ينفر عن القبول منه؛ بل قد بيّنّا: أن جميعه لو كان محكمًا لكان إلى التنفير أقرب؛ ولا فرق بين مَن يتعلّق بذلك في المتشابه، وبين مَن يبطل النظر بمثله، ويزعم أن الحق لا يعلم إلا باضطرار. وقد بيّنّا: أن في الشاهد قد يحسن من أحدنا الخطاب بالمشتبه، إذا كان له غرض ويكد معه خاطر المخاطب، ويبعث على زيادة تدبر وتأمل؛ ويعدل به عن طريقة الحفظ والتقليد؛ فلا وجه لأن يقال: إن الشاهد يقتض قبح ذلك فالغائب يجب أن يكون مثله لأنّا قدّمنا الحال في ذلك.

فصل في أن المتشابه قد يُعلَم تأويله، والمراد به، وما يتصل بذلك

[تأويل القاضي لقوله تعالى:
﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]

اعلم أن الأول في معنى قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، أن يكون عطفًا على ما تقدّم، ودالاً على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالىٰ إيّاهم، ونصبه الأدلّة على ذلك؛ فيكون قوله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] دلالة على أنهم برسوخهم في العلم، يجمعون بين الاعتراف، والإقرار، وبين المعرفة، لأنه

تعالى مدحهم بذلك، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق، وإظهار ذلك، إلى المعرفة بتأويله. يبيّن ما قلناه: أنهم لو كانوا لا يعرفون تأويله، حالهم وهم راسخون في العلم كحال غيرهم، في أنهم يعترفون بأنه من عند الله، ويؤمنون به، فلا تكون لهم مزية على غيرهم، والكلام يدلّ على أن لهم مزية. ويبيّن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]؛ فكيف صحّ في المحكم أن يكون أصلًا للمتشابه، وليس له معنى يستدلّ بالمتشابه عليه؛ فلا بد من أن يكون له تأويل يدلّ عليه المحكم، ولا يكون كذلك إلا على ما قلناه. يبيّن ذلك أنه تعالىٰ قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، فذمّ أهل الزيغ لأنهم يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة؛ فلا بد من صحة اتباعها ابتغاء الحق؛ ذلك لا يكون إلا ويصح معرفة معناها؛ ويدلّ على ما قلناه: أنه تعالىٰ لا يجوز أن يخاطب بكلام إلا ويريد به أمرًا ما، فالمتشابه في ذلك كالمحكم، وإلا لم يكن لأن يخاطبهم بلغة العرب معنى؛ وكان لا فرق بينه وبين سائر اللغات؛ فإذا كان قول مَن يقول: إن المحكم لا يعرف معناه، يفسد بهذه الطريقة؛ فكذلك القول في المتشابه، وإنما يخالف أحدهما الآخر، بأن المحكم يعرف المراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى قرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلا بقرينة، أو به، وبغيره.

[ردّ القاضي على شُبهة ومقالة أبي علي الجبائي في المسألة وبيان طريقة القاضي في تأويل المتشابه]

فإن قال: أليس قد قال كبير من شيوخكم: إن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] يقتضي تمام الكلام، وأنه تعالىٰ المتفرّد بعلم تأويله، ثم استأنف قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]؛ ولذلك علّق بذكرهم خبرًا، ولو كان عطفًا على ما تقدّم لم يصح ذلك فيه، أفما يدلّكم ذلك، على بطلان ما قدمتم؟

قيل له: إن مَن يذهب في تأويل الآية إلى هذه الطريقة، لا يمنع من أن يعلم العلماء المراد بالمتشابه، لكنه يقول: إنه أراد بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧] المتأوّلة، على نحو قوله تعالىٰ: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ

إِلَّا تَأْوِيلَهُۥۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: الآية ٥٣] وأراد بالتأويل المتأوّل، وهو عزّ وجلّ المتفرّد بالعلم بالمتأوّل، وأوقاته، وأحواله؛ ولسنا نقول: إن تأويل المتشابه يجب أن يكون معلومًا للعلماء، من كل وجه يصح أن يعلم عليه. وإنما يجب أن يكون في الوجه المقصود معلومًا فقط؛ فإما ما عدا ذلك فالواجب أن ينظر فيه؛ فما دلّ عليه الدليل يعلم، دون ما لا دليل عليه، وعلى هذا الوجه قال شيخنا «أبو علي»: إن قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: الآية ٨٥] إنما أراد به أن المعرفة بكيفية حاجة الحيّ إليه؛ من أمر الله تعالىٰ، الذي تفرّد بالعلم به؛ وإلا فالروح نفسها وأحوالها معلومة؛ ولا يجب إذا لم تعلم من بعض الوجوه أن لا تكون معلومة، في الوجوه المقصودة؛ فكذلك القول فيما قدّمناه. يبيّن ذلك: أنا إذا تدبرنا المتشابه آية آية، نعلم المراد به بالدليل الواضح؛ فلا فرق، والحال هذه، بين مَن قال: إن المراد به لا يعرف وبين مَن يقول بمثله في سائر ما يدلّ عليه الدليل؛ لأن قوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: الآية ٢٢] قد علمنا بالدليل، أنه تعالىٰ، أراد مجيء مَن يتحمل أمره لأن أهل اللغة إذا شاهدوا مَن يقوم مقام الملك، من صاحب جيشه، والمتكفل بأمره يقولون: قد جاء الخليفة؛ فلما كانت أوامره تعالىٰ تصدر على ألسنة الملائكة، عليهم السلام، لم يمنع أن يكنّى بذكره عنهم. على ما ذكرناه؛ وربما استعملوا ذلك فيما هو دون ذلك؛ لأنهم عند الاختلاف في مسألة من الفقه، إذا وجدوه في كتاب «المزني» يقولون: هذا «الشافعي»[(١)]، قد ذكر خلاف ما حكيته، لما كان الكتاب يحلّ محل قوله؛ وهذا معروف؛ وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لا بد من أن يكون له تأويل صحيح، يخرج على مذهب العرب، من غير تكلّف وتعسّف؛ بل ربما يقتضي كون الكلام أزيد في رتبة الفصاحة، منه إذا كان محكمًا؛ فكيف يصح، والحال ما قلناه، أن يدّعي أن المتشابه لا يعرف معناه، ولا تأويله! لكل أهل

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُنَّة، وُلِد في غزة. ومن تصانيفه: كتاب «الأم» في الفقه، «المسند» في الحديث، «أحكام القرآن، السُنن، الرسالة». توفي سنة ٨٢٠ م. (تذكرة الحفاظ ١/ ٣٢٩؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٥؛ الوفيات ١/ ٤٤٧؛ غاية النهاية ٢/ ٩٥؛ صفة الصفوة ٢/ ١٤٠؛ طبقات الشافعية ١/ ١٨٥).

العلم هم الذين كلّفوا ذلك، كما وصفهم تعالىٰ، بالرسوخ في العلم، دون غيرهم؛ وإنما يجب على سائر الناس أن يعلموا: أن المراد به لا يجوز أن يكون ما دلّ الدليل على بطلانه؛ وهذا بيّن لمن تدبر؛ فأما القول بأن تأويله لا يعرفه إلا الرسول فقد بيّنّا فساد ذلك من قبل، لأن الطريق الذي يعرف به الرسول ذلك، هو الجمع بين أدلّة العقول، واللغة، والمحكم، والمتشابه؛ وقد علمنا أن هذه الطريقة يصح من العلماء أن يتوصلوا بها؛ فلا فرق، والحال هذه، بين مَن يقول: إنه، صلّى الله عليه، يختصّ بأن يعلم تأويله، دون غيره، وبين مَن قال بمثله في المحكم، وفي سائر أدلّة العقول؛ وإذا بطل تخصص الرسول بذلك، فبأن لا يجوز أن يخصّ به الإمام أولى؛ فأما ما نقوله في المجمل فإنما صح أن يختصّ الرسول بمعرفة مراده، لأنه في ذلك الوجه لا يكون عليه دليل، فالرسول يعرفه، من قبل الله تعالىٰ، ثم يؤدّيه إلينا كالأحكام المبتدأة، ولم نقل في ذلك: إنه، صلّى الله عليه، يعلم ذلك بالقرآن، ونحن لا نعرفه فلا يلزم ذلك، على ما قدّمناه؛ على أنّا قد بيّنّا في أصول الفقه[1]: أن وجه المجاز مع القرنية بمنزلة نفس الحقيقة، فإذا كان بالحقيقة يعلم المراد ويتساوى حال الجميع فيه، فبأن يعلم ذلك بالمجاز مع القرنية أولى؛ وبيّنّا: أن ذلك يحلّ محل قول القائل: عشرة إلا واحدًا، في أنه يعرف ما به يعرف، بقوله: تسعة؛ ولا معتبر باختلاف اللفظ في هذا الباب. يبيّن ذلك أن مواطأة المخاطب مع المخاطب تجعل الكلام المحتمل غير محتمل، وما نعلمه من حال القديم تعالىٰ وحكمته، وأنه لا يريد إلا الحق يزيد على ذلك؛ لأن طريقة المواطأة قد تتغير، ويصح فيها البداء، والطريقة الدالّة على حكمته تعالىٰ لا يصح فيها ذلك؛ فيجب إذا خاطب بما يعلم أن الحقيقة ليست مرادة به، أن يحمل على وجه المجاز، الذي يقتضيه دليل العقل؛ ولولا صحة هذه الطريقة لوجب في كثير من المحكم أن لا يعرف به المراد، من حيث يجوز أن يقع تخصيصه بغيره من الآيات؛ وهذا موجود في الآيات الدالّة على الأحكام، فيجب على موضوع قولهم: أن لا يعرف تأويلها؛ ومتى قالوا: إن تأويل ذلك معروف، من حيث نعلم ما يجوز أن تخصّ به، وما لا يجوز، فكذلك القول،

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فيما ذكرناه من المتشابه؛ على أن الذي عليه العلماء يمنع مما يقوله القوم؛ وذلك لأنهم يستدلّون بكتاب الله تعالىٰ، من غير تخصيص، ولا يقتصرون على ما يدلّ بظاهره، دون ما يدلّ بقرينة، أو بطريقة من الاستنباط والقسمة؛ فكيف يصح أن يدعى أن ذلك لا يعلمه إلا الإمام، أو الصحابة! وكيف ينكر على العلماء قولهم: إن المتشابه يعلم تأويله، ولا ينكر على المتفقهة استدلالهم بالآيات على الأحكام، مع أن فيها محكمًا ومتشابهًا!

وبعد.. . فإن هذه الطريقة من القوم توجب أنه تعالىٰ لم ينزل القرآن ليدلّ الناس على الحلال والحرام به وعلى الديانات، بل يلزمهم أن يقولوا: إن فيه ما قصد بإنزاله هذه الطريقة، وفيه خلافه؛ وقد علمنا خلاف ذلك.

[تأويل القاضي لقوله تعالىٰ:
﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: الآية ٤٤] وبيان تأويل أبي هاشم للآية]

فإن قالوا: فقد قال عزّ وجلّ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: الآية ٤٤]، وهذا يدلّ على أن فيه ما لا يصح أن يعلم تأويله.

قيل لهم: إن ذلك من أوكد ما يدلّ على ما قلناه، وذلك لأنه مع بيانه، صلّى الله عليه، يعلم به المراد، فإذا كان بيانه لا يختصّ، صحّ من جميعهم، أن يعلموا المراد؛ على أن المراد بهذه الآية، لو كان ما ادّعوه لوجب أن لا يصح أن يعلم بالقرآن شيء؛ وإنما يعلم ببيانه، صلّى الله عليه؛ وقد علمنا: أن الأمر بخلافه؛ ولأن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّور: الآية ٢] يدلّ ظاهره على المراد؛ إلى غير ذلك من الآيات، وهذا يمنع مما تعلّقوا به، ويبيّن أن قوله تعالىٰ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: الآية ٤٤] المراد به بيان ما أنزل وحيًا، دون ما أنزله من القرآن؛ لأن القرآن يستقلّ بنفسه، فيما يدلّ عليه، فلو احتاج إلى بيانه عليه السلام لاحتاج بيانه إلى بيان آخر، ولاتّصل إلى ما لا نهاية له، وقد قال شيخنا «أبو هاشم»: إن المراد بذلك الأداء دون التفسير، لأن المفسر إنما يفسر الكلام، الذي يعقل به المراد، فلا يجوز إلا أن يحمل ذلك على أنه يبلغ ويؤدّي؛ لأنه لولا إبلاغه لما وقع البيان، فلا يمتنع أن يعبر عنه بأنه بيان؛ ويكون ذلك أولى؛ لأنه يمكن حمله على

عمومه وظاهره؛ ومتى حمل على خلافه لم يمكن فيه إلا التخصيص. يبيّن ذلك أنه متى حمل على ما قالوه كان ناقضًا لقوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العَنكبوت: الآية ٥١]؛ ومتى حملناه على ما قلناه لم يتناقض؛ لأن الكفاية وإن وقعت به، فلا بد من الإبلاغ والأداء، حتى يصح أن يعلم ويكتفي به؛ وقد بيّنّا في «شرح المقالات»[١]: أن الصحيح في معنى المتشابه والمحكم ما قلناه، دون ما ذهب إليه سائر الناس؛ فليس لأحد أن يطعن بذلك فيما قلناه، لأنّا لا نجعله متشابهًا على طريقة مَن يقول: إنه يتضمن ما لا دليل عليه، ولا تصح معرفة تأويله؛ بل لا بد وإن كان متشابهًا في اللفظ أن يكون المراد به واضحًا، بالأدلّة عليه من المحكمات، أو أدلّة العقل.

فصل في بطلان طعنهم في القرآن من حيث الزيادة والنقصان والتحريف والتغيير

قد بيّنّا من قبل: أن العلم بالقرآن، وبأنه متناول من الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، على هذا الحد، ضروري؛ كما أن العلم بالرسول، وادّعائه النبوّة، وتحديه بالقرآن، ضروري؛ فلا يجوز أن يقال: إنه قد حرف، ويدلّ؛ على ما حُكي عن فرقة لا نصيب لها في الإسلام.

[في بيان أن الوقائع تُبطِل القول بزيادة القرآن أو نقصانه]

فإن قيل: فيجب على هذا أن يكون سائر الناس، من العوام وغيرهم، لا يشكون في آية، أنها من القرآن، بل كله، وقد علمنا الأمر بخلافه.

قيل له: إن حال القرآن كحال ما يعلم ضرورة، بنقل الناقلين؛ وقد علمنا: أن الخواص ومن تكثر مخاطبته، وسماعه للأخبار، قد يعلم ما لا يعلمه غيره، فلا يمتنع في العامي أن لا يعرف من حال القرآن ما ذكرته؛ لكنه متى شك فيه ورجع إلى العلماء خبروه بحاله، فيقع له العلم الضروري، بأنه من القرآن؛ كما أنه لا يعرف سور القرآن أولًا، ثم يعرفها بالأخبار؛ وإنما كان يجب القدح بما ذكره، لو كانوا لا يعلمون، ولا طريق لهم، من جهة الأخبار

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

إلى معرفته؛ فأما إذا كانت الحال ما ذكرناه، من أن العلماء يعرفون، والعامة تمكنهم المعرفة بالرجوع إليهم، وسماع خبرهم، فالذي قلناه مستقيم؛ وهذه الطريقة مستمرة، في كل ما يعلم بالأخبار، لأن العامي لا يعلم أصحاب الرسول، لكنه يمكنه أن يعلم كل واحد منهم بالأخبار، ولا يعلم غزاة «بدر»، و«حنين»[1]، ويمكنه معرفة ذلك بالأخبار؛ وكثير من الخواص لا يعرفون مَن بارز في الغزوات وقتل بها، وإذا رام معرفة ذلك بالأخبار يمكنه ذلك؛ وقد علمنا أن عناية المسلمين بالقرآن أعظم من عناية أرباب المذاهب بالكتب المصنّفة؛ وإذا صح فيها المعرفة بالأخبار فالقرآن إن لم يزد على ذلك لم ينقص منه؛ وقد علمنا أن الناس قد دوّنوا شعر الشعراء، حتى فصلوا بين الزيادة والنقصان فيه وعليه، إذا كان من شعر المعروفين، فلأن يجب ذلك في القرآن أولى؛ وقد ذكر شيوخنا: أن القراءات المختلفة، في القرآن معلومة باضطرار، فضلًا عن الكلمات، حتى نعلم أنه، صلّى الله عليه، أدّى إليهم، وعلمهم كلتا القراءتين، في مالك يوم الدين، وملك يوم الدين؛ حتى لا يجوز التشكك في ذلك، لمَن سمع الأخبار في القراءات، وإن كان من ليس من أهله لا يعرف ذلك، وإن كان يمكنه أن يعرفه، بأن يتعرّف، على ما قدّمناه؛ فأما قولهم: إن القرآن كان أزيد فنقص، في أيام «عثمان»، أو غيره، فمما بيّنّا فساده، وأوردنا فيه ما يكفي؛ ومما يزيد ذلك وضوحًا: أنه لو جاز ذلك في أيام «عثمان»، مع قرب العهد، من الرسول، وشدّة العناية بالإسلام، لجاز في غير ذلك من الأوقات؛ فكان يجب أن يجوز، في بعض الخوارج: أن يعمد إلى ما بين الدفتين فيغيره، ويتم له ذلك؛ وقد علمنا أن ذلك مستحيل، متعذّر، لو رامه في اليسير من القرآن، فكيف في كثيره! ولو رام ذلك لعظم النكير، ولما صحّ أن يقار على ذلك، فكيف يجوز أن يجري مثل ذلك في أيام «عثمان»، أو يتم ما رامه، ولا يقع النكير! وكيف يجوز ذلك، ولا ينكره أمير المؤمنين «عليّ» رضي الله عنه، وإن لم يتمكن كل التمكن في أيامه فهلا ردّ القرآن، إلى مثل حاله، في أيام خلافته عليه السلام، وقد علمنا

(١) وقعة جَرَت بين المسلمين من جهة، وهوازن وثقيف من جهة ثانية. وكان النصر فيها للمسلمين، وذلك سنة ٨ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١٤٠، ١٤١).

أن الاهتمام بذلك من أعظم أمور الدين، فقد كان يجب أن يقدّمه، على كل ما اشتدّت عنايته به؛ لأن الفساد في تغيير القرآن أعظم من الفساد الواقع، مما كان من «معاوية»، والصلاح في ردّه إلى طريقته أعظم من الصلاح بإبطال أمر «معاوية»؛ فهلا تشاغل به، وصرف الهِمّة إليه.

[في بيان أن القول بالتغيير والتحريف يُبطل كون القرآن هاديًا ودالاً]

فإن قالوا: قد فعل ذلك، لكنه لم ينقل، فهذا يوجب من الجهالات ما يزيد على تجويز الزيادة في القرآن، ونقصانه؛ لأنه يلزم عليه، فيما هو ثابت من القرآن التشكك، وكذلك في كونه معجزًا؛ فكيف يجوز أن ينقل ما جرى من الاختلاف بين «عبد الله بن مسعود»، و«زيد بن ثابت»، في القراءات، ولا ينقل الأمر العظيم، الذي هو قوام الدين؛ وهذا ركيك من القول.

فأما تجويز التحريف فإنه يشكك في أحكامه، ويمنع من كونه دليلًا، ولا يمكن معه المعرفة بالفرق بين ناسخ ومنسوخ، ومتشابه ومحكم، ومطلق ومقيّد؛ فكيف السبيل مع ذلك إلى القول بأنه هدى، ودلالة!!

وهذا يبيّن فساد ما يقوله القوم، وأن الذي يوردونه من الآيات وتغييرها، والزيادات فيها، من أعظم مكايد الشيطان، ولا يجوز أن يكون إلا من فعل الملحدة، الذين تستروا بإظهار مذهب «الإمامية»؛ على أنهم يوردون في آيات كثيرة ما يدلّ على ذكر أمير المؤمنين «عليّ» وأنه المقدم؛ ولو كان ذلك حقًّا لما ترك، عليه السلام، ذكره، في المواقف التي دفع إلى ذكر فضائله ومناقبه فيها.

فصل في بُطلان طعنهم في القرآن، بأن فيه تناقضًا واختلافًا، فيما يتصل باللفظ، والمعنى، والمذهب

[في بيان أن التناقض لو ظهر في القرآن لكان المخالفون المعاصرون للرسول ﷺ قد بيّنوا ذلك]

اعلم أن أوّل ما نقوله ما ذكر عن شيخنا «أبي الهذيل» بأنه قال: قد علمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض من الكلام من هؤلاء المخالفين، وكانت على

إبطال أمر رسول الله، صلوات الله عليه أحرص؛ وكان صلوات الله عليه يتحدّاهم بالقرآن، ويقرعهم بالعجز عنه، ويتحدّاهم بأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا؛ ويورد ذلك عليهم تلاوة، وفحوى؛ لأنه كان، عليه السلام ينسبه إلى أنه من عند الله الحكيم، وأنه مما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويدّعي أنه دلالة، وأن فيه الشفاء؛ فلو كان الأمر في تناقض القرآن، على ما قاله القوم، لكانت العرب في أيامه إلى ذلك أسبق؛ فلما رأيناهم قد عدلوا عن ذلك إلى غيره، من الأمور علمنا زوال التناقض عنه، وسلامته، على اللغة.

[في بيان أن الاختلاف لو وُجد في القرآن لجاءت الأخبار بذلك]

فإن قالوا: يجوز أن يكونوا قد أوردوا ذلك لكنه لم ينقل، كلّمناهم بما قدّمناه من قبل، على مَن يقول: قد عارضوا القرآن، لكنه لم ينقل. يبيّن ما ذكرناه: أن إعجاز القرآن على ما تقدم ذكره لا يتم إلا بجزالة لفظه، وحسن معناه، وقد علمنا أن المتناقض من الكلام لا يصح معناه، فضلًا عن أن يوصف بالحسن والاستقامة؛ فلو كان الأمر في تناقضه واختلافه على ما يدّعيه القوم لكان ذلك يقدح في كونه معجزًا، ولوجب أن يعرف القوم من ذلك، مع شدّة العناية والحرص، ما لا يعرفه غيرهم؛ فكان يجب أن يسبقوا إلى ذكره. يبيّن ذلك: أنه لو كان لهم فيه متعلقٌ، لما تركوا ذكره، وإن لم يكن صحيحًا، فكيف إذا كان صحيحًا؟ وفي عدولهم عن ذلك دلالة على بطلان ما ذكروه.

وبعد.. . فإن مَن يدّعي ذلك ليس يخلو من أن يقول: إن القرآن عربيّ، أو يمنع من ذلك؛ فإن كان يدّعي خروجه، عن لغة العرب بيّنّا له أنه لا شيء يذكر، مما زعم أنه مناقض لغيره إلا ويسلم على وجه صحيح. يبيّن ذلك: أن التناقض من الكلام هو: أن يكون أحد الكلامين يتضمن نفي ما يثبته الآخر، أو إثبات ما ينفيه، أو ضد ما تناوله الآخر، أو ما يجري مجرى الضد، ولا تناقض في الكلام إلا ما ذكرناه؛ وقد علمنا أنه ليس في كتاب الله تعالىٰ ما هذا حاله، حتى لا يمكن فيه غيره؛ فإن ادّعى فيه ما هذا حاله بيّنّا فساد قوله.

[في الدلالة على عدم التناقض في آيات القرآن بتوضيح بعض الآيات](١)

ومتى قال: إن في القرآن ما يقتضي ظاهره ذلك، لكنه يحتمل غيره.

قيل له: فجوّزوا أن يكون المراد ما لا يتناقض، ولا يحكم بتناقضه، لأن قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النُّور: الآية ٣٥] إذا احتمل أن يكون المراد المنوّر، كالأدلّة، ويفعل الأنوار، فكيف يحكم بأنه مناقض لقوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النُّور: الآية ٣٥]، بل يجب أن يستدلّ بقوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النُّور: الآية ٣٥] على أن المراد بالأول: أنه ذو النور، حتى يصح معنى الإضافة؛ ومثل ذلك لا يعد نقضًا في الكلام؛ بل ربما أوجب رتبة الفصاحة، للاتساع بما هذا حاله؛ لأن وصفنا الرجل بأنه عدل أدخل في الفصاحة من وصفنا بأنه عادل، أو مَن العدل من قبله؛ وهو أبلغ في المدح، وأبعد من نسب خلاف العدل إليه، فلا يجب إذا أضيف إليه العدل مرة، ووصف بأنه عدل أخرى، أن يكون متناقضًا؛ وقد علمنا أن أحدنا يقبل على غيره، فمرة يقول: كان هذا بجنايتك، ومرة يقول: هو ما جنته يداك؛ فيكون الكلام متفقًا غير مختلف.

[مقالة لأبي علي الجبائي في كتابه «نقض الدامغ»(٢)]

ومتى قال القائل، في قوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشّورى: الآية ١١] إنه يتناقض، لأن دخول الكاف على مثل يقتضي إثبات المثل، والنفي يقتضي ضد ذلك؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون كمثله مثل، وهو مثل لمثله، لو كان مثل، بيّنّا له أن دخول الكاف في مذهب العرب يقتضي توكيد نفي المثل؛ وأنه أبلغ من قوله: ليس مثله شيء؛ فلا يصح مع ذلك أن يدّعي فيه المناقضة، لأن الواحد منّا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف، فيقول: ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع؛ فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف؛ وهذا يبيّن أنهم طعنوا في القرآن، بذكر ما ادّعوا أنه مناقض؛ والوجه الذي لأجله ادّعوا تناقضه هو الذي يعظم شأن القرآن، ويبيّن رتبة فصاحته؛ وقد بيّن

---

(١) كتب القاضي كتابًا مستقلًا لردّ المطاعن في تناقض القرآن. والكتاب هو: تنزيه القرآن عن المطاعن وقمنا منذ مدة بنشره مع دراسة تحليلية عنه، فصدر عن دار الكتب العلمية، لبنان.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

شيخنا «أبو علي»، في نقض «الدامغ»: أنه إنما كان يصح ادّعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالىٰ إثبات ونفي، في عين واحدة؛ فأما إذا لم يوجد ذلك، وإنما يدّعي في عموم وخصوص، فما الذي يمنع من أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه، لو كان فيه تناقض، على ما ادّعوه. . . يبيّن ذلك أن القائل إذا قال: جاءني الناس، لا يجب أن يحمل على جميعهم، حتى يكون قوله لغلامه: امضِ إلى السوق، واشتر الوظيفة، متناقضًا لذلك، من حيث لا يشتري ذلك إلا من الناس، بل يجب أن يحمل الكلام على الاتفاق دون التناقض، وقد بيّن أهل هذا الشأن: أن القائل إذا قال: زيد قائم قاعد، لا يجب التناقض فيه، دون أن يفيده لحال واحدة؛ لأنه لا يمتنع كونه كذلك، في حالين؛ وقد ذكر المتكلمون في حقيقة الضدّين: أنها يستحيل اجتماعهما في وقت واحد، ومحل واحد، ولم يثبتوا بينهما التضاد، إذا تغاير الوقت والمحل، وكل ذلك يبيّن فساد ما يتعلّقون به من التناقض، في كتاب الله تعالىٰ؛ وقد تقصى شيخنا «أبو علي» القول في ذلك في نقض كتاب «الدامغ»، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده؛ وقد نبّهنا على الأصل في ذلك، ولولا أن الكلام فيه يطول لذكرنا بعضه، والذي قدّمناه في شبه المخالفين، في المخلوق، والاستطاعة، يبيّن فساد هذا القول؛ لأنهم إنما يتعلّقون بمثل هذه الشبه، عند ادّعائهم التناقض؛ ونحن نورد اليسير مما أورده «ابن الراوندي» في كتاب «الدامغ»، وادّعى به المناقضة، ليعرف به سخفه، فيما ادّعاه، وتمرده، وتجرؤه، فالقليل من الأمور يدلّ على الكثير، ونحيل في الباقي، على ما نقض به شيخنا «أبو علي» رضي الله عنه كلامه.

[في إيراد شبه ابن الراوندي والرد عليها من أبي علي الجبائي]

ادّعى أن قوله تعالىٰ: ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الجاثية: الآية ١٧] مناقض لقوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: الآية ٢٥]، وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النّحل: الآية ١٠٨] إلى غير ذلك من الآيات؛ فقال شيخنا: إن قوله: ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ﴾ [الجاثية: الآية ١٧] أراد به الحجج والقرآن،

دون العلم بصحة ما جهلوه؛ لأنه تعالىٰ أطلق العلم، ولم يقيده، وأراد بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: الآية ٢٥] تشبيههم، لإعراضهم عن النظر فيما أتاهم من الحجج، بمن هذا حاله؛ وكذلك، فإنما ذكر الطبع، لأنهم إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا، حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعًا وختمًا، فلا تناقض في الكلام؛ وقد تسمى الحجة علمًا، إذا كانت طريقًا للمعرفة؛ وربما سمى الكتاب علمًا، كما نقول: هذا علم «أبي حنيفة»، وعلم «الشافعي»، لما أمكن به التوصل إلى معرفة علمهما؛ والحجج في ذلك أولى؛ على أنه تعالىٰ إذا لم يذكر العلم بماذا، فمن أين أن المراد به العلم بصحة ما كلّفوا، دون أن يكون العلم المقتضي لكمال العقل، والمصحح للاستدلال والنظر؟ وقد بيّنّا في معنى الطبع والكن، فيما تقدم ما يغني؛ وإنما الغرض أن نبيّن تعسف مَن ادّعى في ذلك التناقض.

[شُبهة وليّ الكفار]

ومنها قوله: إن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [الشّورى: الآية ٤٤] ينقض قوله سبحانه ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ [النّحل: الآية ٦٣]، وادّعى أن إحدى الآيتين تقتضي أن لا وليّ للكفار، والثانية، تقتضي أن لهم وليًّا، وأولياؤهم الشيطان؛ لأن المراد به الجنس، لا العين؛ فبيّن شيخنا رحمه الله «أبو علي» بعده في هذا الباب؛ لأن قوله: ﴿فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [الشّورى: الآية ٤٤] المراد به في الآخرة عند إضلال الله لهم بالعقوبة؛ وأراد تعالىٰ بقوله: ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ [النّحل: الآية ٦٣] في دار الدنيا، وتقييده بذكر اليوم يدلّ على ذلك؛ ثم بيّن أنه لو كان المراد في وقت واحد لم يتناقض، لأن المراد فما لهم من وليّ، ينفع وينصح، وكون الشيطان وليًّا لا يقتضي أن ينصر، وينفع، ويخلص من الإضلال، فكيف تكون مناقضة!

[شُبهة كيد الشيطان]

ومنها، ما ادّعى من أن قوله جلّ وعزّ: ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النِّساء: الآية ٧٦] ينقض قوله سبحانه: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ﴾

[المجادلة: الآية ١٩]، وقوله: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النمل: الآية ٢٤]، وزعم أن مَن يستحوذ عليه، وعلى قلبه، ويصدّه لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد، وأن التناقض في ذلك ظاهر؛ وقال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن المراد بأن كيد الشيطان ضعيف، أنه لا يقدر على أن يضرّ بالكافر وإنما يوسوس ويدعو فقط، فإن اتبعه لحقته المضرة، وإلا فحاله على ما كان، فهو بمنزلة فقير يوسوس إلى الغني، في دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع، فإن وافقه فليس ذلك لقوة كيد الفقير، لكن لضعف رأيه، واتباعه.

وهذه طريقة الكفار مع الشيطان، وإنما استحوذ عليهم لما اتبعوه على طريق المجاز؛ وقال «فصدهم» لما اتبعوه، على طريق المجاز، كما يقال في الملك العظيم: قد استحوذ واستولى عليه خادمه، وقد صدّه عن العدل والإحسان، وذلك لا يمنع من أنه ضعيف في نفسه وفي كيده، فكذلك القول فيما ذكرناه؛ وإنما نبّه الله تعالىٰ بذلك على ضعف الكفار، لما تمكن الشيطان منهم، مع أن حاله ما وصفنا، وتركهم الحزم، وعدولهم عن الصواب، وإلا فالشيطان لا يمكن منه إلا الوسوسة، التي لولاها لكان الكافر سيكفر أيضًا؛ لأنه لا يجوز أن يكفر عند دعائه، على وجه، لولاه كان لا يكفر، فلا يكون لوسوسته تأثير.

وهذا الموضوع هو الذي خالفه شيخنا «أبو هاشم» فيه، فجوّز أن يجري دعاء الشيطان مجرى زيادة الشهوة، في أنه لا يجب أن يمنع تعالىٰ منه، إذا علم أن عنده يكفر، ولولاه لآمن، لأنه جار مجرى التمكن، خارج عن طريقة المفسدة، وقد بيّنّا من قبل القول في ذلك.

[شُبهة القدرة عند الله تعالىٰ]

ومنها: ما ادّعاه المتجبّر، من المناقضة بين قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: الآية ١٠٩]، وبين قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: الآية ٨٥] وزعم أنه إذا لم يعلم الجواب عن هذا القدر لم يصح ما تقدم ذكره؛ فبيّن، رحمه الله، جهله؛ لأنه تعالىٰ بيّن: أن ما يقدر عليه، من الكلمات

والأدلّة لا نهاية له؛ ولم يرد بذلك ما وجد من الكلمات والحجج؛ وقوله تعالىٰ: ﴿قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف: الآية ١٠٩] يدلّ على ذلك؛ لأن الكلمات الموجودة لا نفاد لها، فالمراد به فيما تتناوله القدرة، فكيف ينقض ذلك أن لا يبيّن له أحوال الروح مما سألوا عنه! لأنه علم: أن الصلاح أن لا يبيّنه، لأنه لا يجب في بيان كل شيء أن يكون صلاحًا، ولا يجب في كل ما يقدر تعالىٰ على بيانه أن يبينه. وهذا خزي ممن أورده؛ وربما كان ظهور مثل ذلك على ألسنة أعداء الدين لطفًا في فضيحتهم وخزيهم؛ ولم يذكر اختلاف الناس في تأويل الروح: هل هو الروح في الحقيقة؟ أو جبريل؟ أو غير ذلك؟ وقد بيّنّاه من قبل، وكان الغرض إبطال ما ادّعاه.

[شُبهة التناقض في زمن خلق الأرض]

ومنها: ما ادّعاه من تناقض قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾ [قٓ: الآية ٣٨]، وقوله: ﴿قُلۡ أَئِنَّكُمۡ لَتَكۡفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِي يَوۡمَيۡنِ وَتَجۡعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادٗاۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوۡقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ سَوَآءٗ لِّلسَّآئِلِينَ ١٠ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: الآيات ٩ - ١٢]، وذلك يبلغ ثمانية أيام؛ فبيّن شيخنا؛ رحمه الله قلّة معرفته؛ لأنه تعالىٰ أراد بقوله: ﴿قُلۡ أَئِنَّكُمۡ لَتَكۡفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَرۡضَ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ إلى قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ﴾ [فُصّلَت: الآيتان ٩، ١٠] مع اليومين المتقدمين، ولم يرد بذكره الأربعة ما تقدم ذكره. قال «أبو علي»، وهذا كما يقول الفصيح: صرت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام، وصرت إلى الكوفة في ثلاثة عشر يومًا، ولا يريد سوى العشرة، بل يريد مع العشرة، ثم قال تعالىٰ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فُصّلَت: الآية ١٢] وأراد سوى الأربعة؛ هذا إذا حصل لم يكن مخالفًا لقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾ [الفُرقان: الآية ٥٩]، لأنه قد دخل في ذلك خلق الأرض والسمٰوات، وخلق أقواتهما، بما خلقه من الجبال والمياه، وغير ذلك مما يخرج منه أقوات العباد.

[شُبهة التناقض في أسبقية خلق الأرض والسماء]

ومنها ـ ما ادّعاه من تناقض بين قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ﴾ [البقرة: الآية ٢٩] في يومين، وبين قوله: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾ [النازعات: الآيات ٢٧ - ٣٠]، وزعم أن الآية الأولى تقتضي أنه خلق الأرض قبل السمٰوات، والثانية توجب أنه خلق السمٰوات قبل الأرض، فبيّن شيخنا جهله وتجبّره؛ بل قال أبو علي: إنما أخبر أن الأرض بعد ذلك دحاها، وقد كان خلقها من قبل؛ وإنما أراد بدحوها أنه بسطها، فقد كان تعالىٰ خلقها، لا مبسوطة، قبل خلق السماء، ثم بسطها، بعد خلق السماء، وأزالها إلى الموضع الذي هي فيه.

وإنما أردنا بذكر هذا القدر التنبيه على جهله، وإلا فالقدر الذي قدّمناه من الأصول كاف، في بطلان ما يدّعون من المناقضة؛ لأنّا قد بيّنّا الأصل فيه، وإنما يؤتى القوم من قلّة التأمل والمعرفة. بما يجوز على الله تعالىٰ، ولا يجوز، أو بطريقة اللغة، ولو تقصينا جميع ذلك كثر، وطال الكتاب.

[في بيان عدم اختلاف الدلالة في القرآن ومقالة القاضي في ذلك]

فأما مَن يدّعي في القرآن: أنه متناقض في دلالته؛ لأنه يدلّ ظاهره على أمور مختلفة في الديانات، فالذي قدّمناه في باب «المحكم والمتشابه»، وذكرناه آخرًا، في زوال التناقض يبطل ذلك؛ لأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالىٰ، ولا يجوز وبطريقة اللغة؛ فأما مع المعرفة بذلك ونأمل الآيات لا بد من أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالته؛ وهذا كما نقول من أن قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشّورى: الآية ١١] موافق لقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفَجر: الآية ٢٢] متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء متحملو أمر ربك، على ما تقدم ذكره؛ ونحو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذّاريَات: الآية ٥٦] إنه موافق لقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِۖ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٩] إذا حمل على أن المراد به العاقبة؛ وقد

بيّنّا في مقدمات كتاب «المتشابه» أن المتعلّق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل؛ أو يقول: لا نعلم صحة دلالته إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل؛ وبيّنّا فساد القول بالأول، بأن قلنا: إن مَن لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق، لا يصح أن يستدلّ بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدّمناه، لأنه لا يصح أن يعلمه بقوله: أن كلامه حق، لأنه إذا جوّز في كلامه أن يكون باطلًا يجوز في هذا القول أيضًا أن يكون باطلًا، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالىٰ حق ودلالة، فلا بد من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضًا للأصل؛ ولا يمكن في كون كلامه تعالىٰ دلالة سوى هذه الطريقة؛ فإذا ثبت ما قدّمناه لم يمكنهم ادّعاء الاختلاف والمناقضة فيه؛ لأن محكمه ومتشابهه سواء، في أنهما لا يدلّان، وفي أن الواجب على المكلف عرضها على دليل العقول؛ وإذا وجب ذلك فيهما حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقّها على حقيقته، وما لا يمكن أن نوفيه حقّه حملناه على مجازه المعروف، فكيف يدّعي في مثل ذلك التناقض!. وبيّنّا أن آيات الكتاب التي هي دالّة في الحقيقة على الحلال والحرام لا يمكن ادّعاء التناقض فيها؛ لأنها إذا اختلفت فلا بد من أن تقدر التقدير الذي قدّمناه، فيخصّ بعضها بعضًا، وتجعل وهي مفترقة كأنها متصلة، وكأن بعضها مقيّد ببعض، على ما يجب في طريقة اللغة، فكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذه الطريقة.

فأما الكلام على مَن قال في دفع هذا الكلام: إني لا أثبت ما في كتاب الله مختلفًا في الظاهر، وأقول: إنه متفق، وأن مَن اعتقد هذه المذاهب المختلفة فقد أصاب، لأنه تعالىٰ لو أراد منهم المذهب الواحد لم يجر خطابه، على هذا الحد، مما يبيّن فساده من بعد عند إكفار المتأوّلين، وعند بيان الفصل بين ما يجوز الاجتهاد فيه، ويكون كل مجتهد فيه مصيبًا، وبين خلافه، وسنبيّن عند ذلك بطلان قول «عبد الله بن الحسن» ومَن تبعه.

فصل في بيان فساد طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل وما يتصل بذلك

[في بيان أن التكرار يحسن في مواقع مختلفة إذا كان فيه مصلحة]

اعلم أن شيخنا «أبا علي» قد أشبع القول في ذلك، في «مقدمة التفسير»، فذكر أن العادة من الفصحاء جارية بأنهم قد يكررون القصة الواحدة، في مواطن متفرقة، بألفاظ مختلفة، لأغراض تتجدّد في المواطن، وفي الأحوال؛ وذلك من دلالة المفاخر والفضائل، لا من دلالة المعايب في الكلام؛ وإنما يعاب التكرار، في المواطن الواحد، على بعض الوجوه.

قال أبو علي: وإنما أنزل الله تعالىٰ القرآن على رسوله، صلّى الله عليه، في ثلاث وعشرين سنة، حالًا بعد حال، وكان المتعالم من حاله، عليه السلام: أنه يضيق صدره لأمور عارضة، من الكفار والمعارضين، ومَن يقصده بالأذى والمكروه، فكان جلّ وعزّ يسليه، لما ينزل عليه من أقاصيص من تقدم من الأنبياء عليهم السلام، ويعيد ذكره بحسب ما يعلمه من الصلاح؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [هود: الآية ١٢٠] فبيّن أن هذا هو الغرض، وإذا كان ضيق الصدر يتجدّد، والحاجة إلى تثبيت الفؤاد، حالًا بعد حال تقوى، فلا بد عند تثبيت فؤاده، وتصبيره على الأمور النازلة، أن يعيد عليه ما لحق المتقدمين من الأنبياء، من أعدائهم، ويعيد ذلك ويكرره، فيجتمع فيه الغرض الذي ذكرناه، وأن يعرف أهل الفصاحة، عند تأمل هذه القصص، وقد أعيدت حالًا بعد حال، ما يختصّ به القرآن من رتبة الفصاحة؛ لأن ظهور الفصاحة ومزيتها في القصة الواحدة، إذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة؛ فهذا هو الفائدة فيما تكرر في كتاب الله تعالىٰ. من قصة «موسى» و«فرعون»، وسائر الأنبياء المتقدمين؛ وإن كان لا بد من زيادة فوائد في ذلك تخرجه من أن يكون تكرارًا لجملته؛ وهذا بمنزلة الواعظ والخطيب، الذي إذا ذكر قصة وعظ بها، وذكر من قصص الصالحين وأخبارهم، لم يمتنع بعد مدة، أن يعلم الصلاح في إيراده، فلا يكون ذلك معيبًا، بل ربما لا يعاب ذلك في المجلس الواحد، إذا اختلف الغرض فيه.

[في بيان أن لا تكرار في سورة الرحمـٰن]

فإن قال: أفليس الله، جلّ وعزّ، فعل القرآن كرة واحدة، وإن كان أنزله في المدة التي ذكرتموها؟

قيل له: لا يمتنع ذلك للمصلحة التي تختصّ الملائكة في معرفته وتحمله، والعزم على ذلك من حاله؛ وإذا كان تعالىٰ فعله ليدلّ به على نبوّته عليه السلام، صار هو المقصد، فيكون الذي ذكرناه، من طول مدة إنزاله فيما بعد كأنه حاصل في أوّل ما خلق، لو لم تحصل فيه فائدة زائدة، فكيف وقد بيّنّا ذلك فيه!؛ قال «أبو علي»: فأما ما يكون في سورة الرحمـٰن، من قوله تعالىٰ: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرَّحمـٰن: الآية ١٣] فليس بتكرار؛ لأنه ذكر نعمًا بعد نعم، وعقب كل نعمة من ذلك بهذا القول، فكأنه قال فبأي آلاء ربكما التي ذكرتها، تكذبان؛ وإنما عنى بالتثنية الجن والإنس؛ ثم أجرى الخطاب، على هذا الحد، في نعمة نعمة، وعنى بكل قول غير ما عناه بالقول الأوّل، وإن كان اللفظ متماثلًا؛ وهذا كقول القائل، لمَن ينهاه عن قتل المسلم وظلمه، ويزجره عن ذلك: أتقتل زيدًا وأنت تعرف فضله! أتقتل عمرًا وأنت تعرف صلاحه! ويكرر ذلك فيكون حسنًا، ولا يعد تكرارًا؛ ولو أن أحدنا عظمت نعمه على ولده، ورآه آخذًا في طريق العقوق، لحسن أن يقبل عليه فيقول: أتغضبني في كذا، وقد أنعمت عليك! أتغضبني في كذا، وقد أنعمت عليك! فيكون تكرار ذلك أبلغ في المراد؛ حتى لو حذفه لنقص الغرض، في هذا الباب، ولم يكن بمنزلته.

[شُبهة أخرى في سورة الرحمـٰن]

فإن قيل: فقد ذكر في سورة الرحمـٰن، ما ليس من النعم، وعقبه بهذا القول، لأنه قال: ﴿هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانٍ ﴿٤٤﴾﴾ [الرحمـٰن: الآيتان ٤٣، ٤٤]، وقال: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾﴾ [الرَّحمـٰن: الآية ٣٥]، فذلك يطعن فيما قلتم.

قيل له: إن جهنم والعذاب إن لم يكونا من آلاء الله تعالىٰ ونعمه، فإن ذكره لهما، ووصفه لهما تعالىٰ، على طريقة الزجر عن المعاصي، والترغيب في

الطاعات، من الآلاء والنعم؛ كما أن التهديد والوعيد ربما يكون أعظم في النعمة والزجر عن المعصية.

قال: ومثال ذلك ما ذكره تعالىٰ في سورة النمل من قوله: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ﴾ [النمل: الآية ٦٠]، ثم قال: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ﴾ [النمل: الآية ٦١]، فكرر ذلك تنبيهًا على أدلّة التوحيد، فلما كان قوله: أإلـٰه مع الله عند أمور مختلفة من صنع الله تعالىٰ ونعمه لم يعد مختلفًا.

[في بيان أن لا تكرار في سورتي «المرسلات» و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ [الكافرون: الآية ١]]

فأما ما ذكره تعالىٰ من إعادة قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝١٥﴾ [الآية ١٥] في سورة المرسلات، فلأنه ذكره عند قصص مختلفة لم يعد تكرارًا؛ لأنه أراد بما ذكره أولًا؛ ويل يومئذٍ للمكذبين بهذه القصة، كلما أعاد قصة مختلفة ذكر مثله على هذا الحد؛ فهو بمنزلة مَن يقبل على غيره، وقد قتل جماعة فيقول: ويل يومئذ لمَن قتل زيدًا. لمن قتل عمرًا، ثم يجري الخطاب على هذا النحو، في أنه لا يعد تكرارًا.

فأما ما يطعنون به، مما يزعمون أنه تكرار في سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ [الكافرون: الآية ١]، فقد بيّن «أبو علي»: أنه وإن أشبه في اللفظ التكرار، فليس بتكرار، لأن المراد به ألا أعبد ما تعبدون اليوم؛ وأراد بقوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافِرون: الآية ٣]، أنكم غير عابدين، لما أعبد اليوم؛ وأراد بقوله: ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤﴾ [الكافِرون: الآية ٤] أي أني عابد ما عبدتموه، فيما سلف؛ لأنهم كانوا يعبدون في المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل؛ وعنى بقوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافِرون: الآية ٣] أنكم لا تعبدون ما أعبده، بعد اليوم. وإنما أنزل عزّ وجلّ ذلك لأن قومًا من الكفار قالوا لرسول الله، صلّى الله عليه: اعبد ما نعبده اليوم

سنة، حتى نعبد ما تعبده أنت اليوم سنة؛ واعبد أنت ما نعبده سنة أخرى، حتى نشترك في العبادة على هذا السبيل؛ فأنزل الله تعالىٰ هذه السورة جوابًا لهم. ولا يصح في الخطاب إذا قصد به هذا الوجه، إلا أن يورد على هذا الحد؛ وليس المعتبر بتكرار اللفظ؛ لأنّا نعلم أن الحروف والكلمات متكررة في كل الكلام، وإنما المعتبر بالأغراض والمقاصد، فربما كان المشبّه في اللفظ غير متكرر؛ وربما كان المتباين في اللفظ متكررًا، وهذا بيّن؛ على أن كثيرًا مما ذكره الله تعالىٰ في قصص الأنبياء المتقدمين، لا يمتنع أن يكون تكرر منهم في أوقات، فكان ذكره بحسب تكراره؛ وذلك مما يدلّ على عظم شأن القرآن أيضًا؛ وذلك أنه تعالىٰ خلقه في السماء ليكون دلالة للملائكة، وموعظة لهم؛ فكل قصة ذكرها، كان لهم فيها عبرة عند حدوثه في أيام الأنبياء المتقدمين، كما حصل به الاعتبار لرسول الله، صلّى الله عليه، ولمن بعده؛ ولو أن بعض الخطباء عمد إلى قصة واحدة، يقع بها للسامعين الوعظ والزجر فكررها، حالًا بعد حال، بألفاظ مختلفة، ونقص فيها وزاد، كان لا يدخل في الكلام المعيب؛ بل ربما يقتضي ذلك شرفًا في الكلام ورتبة فيه من جهة المعنى واللفظ، فلو كان ما أنزله تعالىٰ، من أقاصيص مَن تقدّم من الأنبياء، عليهم السلام، في حكم ما يحصل في المجلس الواحد لم يجب كونه معيبًا.

[في إيراد رأي الشيخين حول التطويل والتأكيد في القرآن]

فأما طعنهم بأن في القرآن تطويلًا فقد بيّن شيخنا «أبو هاشم»: أن فصاحة الكلام، إذا كانت تظهر بحسن معانيه، واستقامتها، والحاجة إليها، فيجب أن يكون الكلام بحسبها، فلا بد إذا اختلفت أحوال المعاني أن يختلف الكلام، في التطويل والإيجاز؛ لأنه ليس في قول الله لفظة تعمّ قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: الآية ٢٣]. فلا بد إذا كان الحال هذه، ووجب بيان المحرّمات من النساء، أن يجري تعالىٰ الخطاب على هذا الحد؛ فمَن قال: كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قوله: «ثم نظر» فقد ظلم، وأبان عن جهله، بطريقة اللغة. قال: ولذلك اختلفت الآيات، في الطول والقصر؛ لأن الذي جعله آية قدر كان قصة تامّة أو يحلّ هذا المحل؛ وقد بيّن أهل هذا الشأن: أن التطويل إنما يعدّ عيبًا، في المواضع التي

يمكن الإيجاز، ويغني عن التطويل فيها؛ فأما إذا كان الإيجاز متعذرًا، أو ممكنًا، ولا يقع به المعنى، ولا يسد مسد التطويل، فالتطويل هو الأبلغ في الفصاحة؛ ولذلك استحبّوا في الخطب، وعند الحمالات، والعوارض التي يحتاج فيها إلى إصلاح ذات البين، وتقرير الأحوال في النفوس، التطويل، وعابوا فيه الإيجاز؛ ولذلك قال شيخنا: إذا كان غرض القائل: شغلت بضرب غلماني، بيان ما به انشغل، عن قصد غيره، والقيام بحقّه، فلو عدّ الغلمان، وذكر كيفية ضربهم كان معيبًا؛ ولو كان مراده بذلك أن يبيّن أحوال غلمانه، واختلاف أحوالهم، فيما يوجب ضربهم وتأديبهم لكان اختصاره على هذه الجملة هو المغيب؛ والأمر يختلف بحسب الغرض في هذا الباب، فأما ما في كتاب الله تعالىٰ من التوكيد، فالذي يدلّ عليه كلام شيخنا «أبي علي»: أنه لا بد من أن يحصل فيه زيادة فائدة، مع كونه تأكيدًا؛ وبين ذلك في مواضع؛ وذكر مثله كثير من أهل العلم بهذا الشأن؛ وإذا كان هذا حاله صار في حكم الخارج، عن التوكيد؛ من حيث يختصّ بفائدة مجددة؛ ومتى لم يقل بذلك، وجعل تأكيدًا فقط، فليس ذلك بمعيب؛ لأنه تعالىٰ خاطبهم بلسانهم، فجرى في خطابهم على العادة المعروفة عندهم، فإذا كان قد يؤكدون عند شدّة اهتمام أحدهم بالكلام، ويقتصرون على القول عند خلافه، فغير ممتنع أن ينبّه تعالىٰ بمثله المكلفين على أحوال كلامه؛ ليكون تأمله لما يختصّ بالتأكيد أكثر؛ وربما كان الكلام مع فقد التأكيد كالمحتمل، فيجعله التأكيد لاحقًا بما لا يحتمل؛ لأن قوله تعالىٰ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الحِجر: الآية ٣٠] لا دليل فيه على جنس دون عهد؛ فإذا قال: كلهم أجمعون زالت الشبهة وعلم أن المراد به الجنس دون العهد، إلى غير ذلك، مما يذكر في هذا الباب؛ وربما يظهر تمام الفصاحة وكمالها، بذكر التوكيد، حتى لو عري منه لكان مقصّرًا عن غايته؛ فكيف يصح الطعن بمثل ذلك؟

[في بيان أن ليس في القرآن ما يُستغنى عنه]

فأما زعمهم: أن في القرآن مستغنى عنه فيبطل بما قدّمناه؛ لأنه لا يمكن في ذكر ذلك إلا بعض ما تقدّم ذكره.

وبعد. . . فإن الاستغناء عن بعضه إنما كان يصح لو أمكن أن يعلم أن لا وجه يخاطب لأجله تعالىٰ إلا ظهور الفائدة؛ فأما وقد يجوز أن يكون فيه من المصلحة واللطف وغيرهما مما يتعلّق بالتكرار، فمن أين أن فيه ما يستغنى عنه! ثم يقال للطاعنين في القرآن بهذه الوجوه: لو كان الذي قلتم طعنًا فيه، ومقتضيًا لعيب يلحق القرآن لكان مَن تقدّم من العرب، مع قوّة معرفتهم بالكلام الفصيح، ورتبه، ومزية حالهم في ذلك، على حال غيرهم؛ مع شدّة حرصهم على إبطال أمره، صلّى الله عليه، وقوّة دواعيهم، ومزيتهم في هذا الباب لسائر ما قدّمناه من قبل، أن الطعن بذلك، وذكره الاحتجاج به أسبق؛ فلما عدلوا عن ذلك؛ بل ثبت عنهم إعظامهم لحال القرآن، مَن آمن منهم، ومَن بقي على كفره؛ فذلك في الجملة دالّ على بطلان ما أوردتموه من الطعن، لو لم يبيّن الوجه فيه.

[في بيان أن ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل]

فأما طعن مَن يطعن في القرآن، بأن ظاهره خلاف ما في العقول، فقد بيّنّا فساده فيما تقدم من الأبواب، والذي كلّمنا به البراهمة، من قبل، في زعمهم: أن ما أتت به الرسل يخالف العقول يثبت فساد ذلك؛ على أنّا نزعم أن الأمر بالضد، مما قالوه؛ لأنه ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل؛ ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله تعالىٰ، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب؛ وقد بيّنّا: أن في شيوخنا مَن قال: إن سلامة القرآن على أدلّة العقول أحد وجوه إعجازه؛ وذكرنا ما في ذلك من الكلام.

[في بيان أن القرآن في أعلى مراتب الفصاحة]

فأما قول مَن يدّعي أنه مقصّر في البيان عما يجب أن يكون عليه كلام الحكيم، فقد بيّنّا: أن الأمر بالضد مما ذكره. وبيّنّا اختلاف العلماء، في أنه في أعلى مراتب الفصاحة؛ ويجوز أن يكون في المقدور ما هو أعلى رتبة منه؛ فبيّنّا أنه لا يمتنع أن ينقسم، فيكون منه ما هو في أعلى رتبة، وفيه ما يجوز أن يكون فوقه؛ وكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذا الكلام؛ وما قدّمناه من ترك الفصحاء، في

أيام الرسول، صلّى الله عليه، وقد بلغوا النهاية في الفصاحة، والعداوة، الاحتجاج بذلك يدلّ على بطلان هذا القول، ويبيّن صحة ما ذكرناه، وبالله التوفيق.

فصل في بيان فساد طعنهم في القرآن بأن فيه فارسيّة وذكر أمور غير معقولة في اللغة

[في إيضاح شبهة ورود بعض الكلمات الفارسيّة في القرآن]

اعلم أنه صلّى الله عليه، كان يتلو عليهم قول الله تعالىٰ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ١٩٥] فلو كان فيه فارسيّة لاحتجّوا عليه بذكره؛ وفي عدولهم عن ذلك دلالة على فساد هذا الطعن، فلا يصح أن يدّعي: أن قوله: «سجيل» و«استبرق» إلى غير ذلك من باب الفارسية؛ ولو كان القوم لا يعقلون المراد بقوله: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصَّافات: الآية ٦٥] إلى غير ذلك لاحتجّوا به أيضًا؛ لأن أحدًا ما يؤثر في فصاحة كلامه أن لا يفهم المخاطب معناه؛ على أن الكلمة قد يجوز أن تتفق في اللغتين؛ فليس كونها فارسيّة بمانع من كونها عربية؛ فإذا كان لو تكلم بها الواحد من العرب، ولا تعرف حكمته، أو حكاها عنهم وجب إثباتها عربية؛ فإذا ذكرها تعالىٰ في كتابه، وشهد بأن جميع الكتاب بلسان العرب، فبأن تثبت عربيةً أولى؛ على أن اللفظة لا يمتنع أن تكون فارسيّة، ثم تعرّب وتغيّر فتصير عربية؛ لأن اليسير من التغيير يخرجها عن بابها؛ ولا يمتنع أن تصير عربية، لتعارف يحصل في اللغة العربية، أو ابتداء وضع؛ وهذه الجملة تبطل كل ما يتعلّقون به، في هذا الباب؛ وتبيّن أن مَن قال من المفسّرين: إنها فارسية، فمراده أن أصلها فارسيّة: لا أنها على ما هي عليه فارسيّة؛ أو مراده أنها مع كونها عربية فارسيّة؛ ومتى لم يكن هذا مراده فقد غلط؛ والذي يدلّ على غلطه ما يدلّ عليه من إخبار الله تعالىٰ عن كل القرآن، أنه بلسان عربي مبين.

[في بيان أن ليس في القرآن أمورًا غير معقولة في اللغة العربية]

فأما قوله تعالىٰ: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصافات: الآية ٦٥]، فالغرض معقول لأهل اللغة؛ لأنهم إذا عرفوا في الجملة: أن خلق الشياطين فيه

تشويه، وفي الطبع عنه نفار، لم يمنع أن يزجرهم عن المعاصي بذكر النار وأطعمتها، ويشبه طلعها بذلك؛ وربما كان التمثيل بمثل هذه الأمور التي يذهب القلب منها مذاهب مختلفة، لخروجها عن طريقة المشاهدة أبلغ؛ فكل ما يذكر من هذا الجنس فطريق الجواب عنه ما قدّمناه؛ فلا وجه للإطالة بذكره.

فأما الكلام فيما يدلّ عليه القرآن من الأحكام والشرائع، وكيفية دلالته فسنذكره من بعد؛ لأن تقديم القول في سائر معجزاته، صلّى الله عليه، على ذلك أولى؛ ثم نذكر من بعد الشريعة، ومن تلزم، ومَن لا تلزم؛ وما يتصل بدعوته، صلّى الله عليه؛ ومَن يدخل فيها، ومَن لا يدخل؛ ثم نتبعه القول في الوعيد، إن شاء الله.

الكلام في إثبات سائر معجزات الرسول صلّى الله عليه وسلم سوى القرآن، وبيان دلالتها على نبوّته

[في بيان أقسام معجزات النبيّ ﷺ]

اعلم أن المعجزات المنقولة، التي ظهرت عليه، كثيرة، وهي على أضرب ثلاثة:

منها ما تعلم صحته وثبوته، إما باضطرار، وإما باستدلال؛ على ما سنبيّنه.

ومنها ما ظهر واشتهر، ويجوز أن يكون معلومًا، ببعض الطرق، التي منها تعلم الأخبار، وإن لم يقطع على ذلك من حاله.

ومنها ما ينقل نقل الآحاد، ويكثر ذلك، وإن كنا نجوّز في كثير منه، أن الحجة قامت به من قبل، لأن لبعد العهد تأثيرًا في الأمور التي يغني نقل غيره عن نقله، على ما قدّمنا في باب الأخبار، وما هذا طريقه لا وجه لذكره، وإن كثر، لأن الاحتجاج به لا يصح، وإنما يذكر ليشرح صدور المؤمنين، وليبيّن أن معجزاته، صلّى الله عليه، فيما تقتضيه الأمارات كثيرة؛ كما أنها كثيرة فيما يقتضيه النقل المتواتر؛ وقد صنّفوا في هذا الباب كتبًا، وضمّنوها كل ما نقل في ذلك؛ وإنما نذكر ما يدخل في القسم الأول؛ وربما نذكر ما يدخل في القسم الثاني، لأنه الذي يصح الاحتجاج به، ويكثر الطعن فيه من المخالفين، فنبيّن زوال المطاعن عنه.

[في إثبات معجزة مجيء الشجرة ورجوعها بعد دعوة الرسول]

فمن معجزاته: صلّى الله عليه، ما ثبت عنه من مجيء الشجرة، وعودها إلى مكانها، عند قوله لها: أقبلي، وأدبري؛ وأنها أقبلت تخدّ الأرض خدًّا؛ ومن شاهد ذلك حضر مكة، وأظهر ما شاهده، بحضرة الرسول، صلّى الله

فلم ينكره؛ وتظاهر الأمر فيه تظاهرًا وقع اليقين بصحته، وأطبقت الأُمة عليه، عصرًا بعد عصر؛ ولم ينكره مع ذلك أعداء الدين؛ وإنما طعنوا فيه بأن قالوا: إنها حيلة وقعت منه، وذكروا وجوهًا من الشبه في ذلك، فهذا طريق معرفة صحته.

[في بيان أن المعجز هو الفعل المناقض للعادات الجارية ومقالة شيوخ القاضي في المسألة]

فإن قال: ومن أين أنه مُعجِز؟

قيل له: لأنه خارج عن طريق العادة؛ فهو بمنزلة سائر المعجزات في هذا الباب؛ لأن العادة لم تجر بأن يقع ذلك عن قدرة أحدنا، ولا عند قوله؛ فليس يخلو من أن يكون، صلّى الله عليه، جذبها ودفعها، فذلك يدلّ على أنه قد خصّ من القدرة بما بان به من غيره، إذ أقبلت وأدبرت عند قوله؛ فذلك يدلّ على أنه قد خصّ بنفس هذا الفعل؛ لأن العادة لم تجر بمثله. يبيّن صحة ما ذكرناه: أن الناس على اختلاف طبقاتهم يتكلمون في ذلك، وأعداء الدين يزعمون أنه من باب الحيل؛ ولم يظفر مع ذلك أحد بفعل مثله، مع الدواعي القوية، إلى إبطال كونه معجزًا؛ ولو كان مما تتم فيه الحيل لكان التوصل إلى إظهار مثله، أو ما يقاربه في إبطال الاحتجاج به أوكد، من إيراد الكلام عليه؛ لأن الفعل في هذا الباب أقوى من القول؛ فعدولهم عن التوصل إلى ذلك، من أدلّ الدلالة على أنه مما لا يمكن الوصول إليه بالحيل. على أن شيوخنا قد بيّنّوا أن ذلك لو صح بالحيل لكان لا يقدح في أنه معجز؛ لأنه كان يجب أن يكون الله تعالىٰ قد خصّه بما معه أمكنه ذلك، من وجه الحيلة؛ ولا فرق بين أن يخصّه الله تعالىٰ بقدرة وآلة، أو بحيلة؛ وكذلك قالوا لمن قال لهم: إنه صلّى الله عليه، ظفر بلطيفه من الآلات أمكنه عندها فعل ذلك؛ لأن ذلك يدلّ على أنه قد خصّ من تلك الآلة، بما لم يخص به غيره، فحلّت في أنها معجزة من حيث بان بها، محل القدرة العظيمة، في هذا الباب.

وقالوا: لو كان الناس يقدرون على مثله، ثم امتنع عليهم لدلّ على أنه معجز، ولحلّ محل الاختصاص بالقدرة والآلة. قالوا لو كان لا منع، لكنهم

صرفوا مع الدواعي الشديدة، لدلّ على أنه معجز. وقد تقصّينا كل ذلك من قبل، ولم نذكر ذلك لأنّا نجد من التزام ما ألزمونا محيصًا؛ بل يبيّن أن جميع ذلك باطل؛ وإنما ذكرنا ذلك لنبيّن أن التزامه لا يضرّ بصحة الاحتجاج بهذه المعجزة؛ وذلك لأن قولهم: إنه صلّى الله عليه اختصّ بزيادة قوة لا يصح؛ لأنه دعا بالشجرة وهي مباينة؛ والقادر بقدرة لا يجوز أن يفعل إلا فيما ماسه؛ أو ماس ما ماسه، فكيف يصح أن يدّعي أنه جذب ودفع بقدرته، والحال ما قلناه! ولو جاز ذلك لجاز أن يدّعي في بعض القادرين أنه وهو على وجه الأرض يحرّك النجوم، ويحرّك الأشجار، وسائر ما بان منه؛ ولو جوّزنا ذلك لم نأمن في تصرّف أهل بلد أنه واقع من فعل قادر بعيد، لا منهم؛ وليس بعض الناس بتجويز ذلك منهم بأولى من بعض؛ وهذا يقدح فيما به يعلم القادر والفاعل في الشاهد.

[في بيان أن الرسول حرّك الشجرة بغير آلة]

فإن قالوا: إنه عليه السلام جذبها وهو مماس لما ماسَّها.

قيل له: لو كان كذلك لوجب في ذلك الجسم أن يكون ظاهرًا؛ ولا يجوز أن يكون كذلك، ولا ينقل؛ لأنه مما يؤثر في الأمر؛ الذي له نقل؛ وما حلّ هذا المحل لا يجوز ترك نقله؛ على أن القادر منّا، لا يجوز أن يجذب بآلة متصلة إلا ما يقارب الجسم، الذي يصح أن يجذبه بيده، بل ربما أمكنه أن يجذب بيده ما لا يمكنه أن يجذبه بآلة؛ لأن ما حلّ هذا المحل كلما قربت الآلة منه والمجذوب يكون جذبه أقوى منه إذا بعد، وإن كان في كثير من الآلات يختلف الحال في ذلك، من حيث يحصل في الآلة ما يكون في حكم المعين له على الفعل؛ فإذا لم يحصل هناك ما هذا حاله، فالأقرب يكون أقوى على جذبه من الأبعد، فكان يجب إن كان الأمر على ما ذكروا، أن يكون النبيّ، صلّى الله عليه، بائنًا من غيره بقدرة عظيمة؛ وهذا يردّ الأمر فيه إلى أنه معجز.

فإن قالوا: إن تلك الآلة لم تكن مرئية فلهذا لم ينقل.

قيل لهم: لو كان هناك ما يجذب به الشجر العظيم على وجه يشقّ الأرض لوجب أن يكون بحيث يرى، وأن تكون له قوة وصلابة؛ لأن ما ليس هذا حاله لم يمكن فيه ذلك.

وإن قالوا: لو كان له قوة وصلابة، وإن لطف عن الرؤية لدقته، كما يكون ذلك في القزّ وغيره.

قيل له: إن الذي قدّمناه يبطل ذلك، لأنه كان يجب أن يتمكن من جذب مثله بيده، ولأن هذا الثقيل العظيم لا يجوز أن يجذب بالقزّ؛ بل يجب أن ينقطع القزّ دونه إلا أن يكون الجاذب عظيم القدرة، على ما قدّمناه؛ على أن الأمر لو كان كما قاله لوجب أن لا يصح أن تعود الشجرة إلى مكانها، ورسول الله، صلّى الله عليه، بحيث كان؛ لأن مثل هذه الآلة لا يصح أن يدفع بها المجذوب، كما يجذب بها، إلا أن يتغير بها الدافع عن حاله، ويصير في غير مكانه، ومتى قيل: إن تلك الآلة في هذه الأمور خرجت عن العادة فقد أكدوا كونه معجزًا؛ لأنه يجب أن يكون مجيء الشجرة معجزًا، ونقلها وتحريكها بهذه الآلة أيضًا معجز.

[في الرّدّ على شبه الورّاق وابن الراوندي]

وقد حُكِيَ عن «أبي عيسى الوراق»[1] و«ابن الراوندي» في ذلك وفي غيره، من المعجزات التي نذكرها شبهة؛ وذلك أنهم قالوا: إذ كان الواحد منّا لم ينته به الحال إلى أن يتصفح العقول، والعادات، وأحوال الناس، في الأزمنة المختلفة، والأماكن المتباعدة، ويعرف أنواع الحيل، ويفصل بينها وبين ما لا حيلة فيه، أو يعرف طبائع الأجسام، وما تختصّ به من القوى واللطائف، حتى يعلم ما الذي يمكن مما لا يمكن، وما الذي يبلغه الناس بالحيل، وما الذي يستحيل من ذلك فيهم، وما الذي يتأتى بطبائع الأجسام، وما الذي يتعذّر،

---

(١) محمد بن هارون الوراق، أبو عيسى: باحث معتزلي، من أهل بغداد ووفاته فيها، له تصانيف منها: «المقالات في الإمامة» وكتاب «المجالس»، نقل عنه المسعودي. توفي سنة ٨٦١ م. ذمّه المعتزلة لأنه كان معتزليًّا ومن ثم ترك الاعتزال. دافع عنه الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار. (مروج الذهب طبعة باريس ٥/ ٤٧٤ ثم ٧/ ٢٣٦، ٢٣٧؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٢؛ الشافي في الإمامة ١/ ٤٢).

فبماذا يدفع في المعجزات، التي وجه كونها معجزة، الجمع، والتفريق، والتحريك، والتسكين، والجذب، والدفع، وسائر ما يصح من العباد فعل مثله، وأنهم وصلوا إليه بضرب من الحيل، لا يحب أن يظهر لنا ونعرفه كما لا يجب في حجر المغناطيس وغيره، مما يختصّ يجذب بعض الأجسام أن يعرفه، كل عاقل؛ ولا يجب إذا ظفر بمعرفته أن يجوز كونه معجزًا؛ وكما يجوز ذلك فيه، وفي سائر ما ظهر في العالم من الطلسمات وغيرها، فيجب أن لا يستنكر العاقل مثله؛ وإذا لم يستنكر كان ظهور مثل ذلك من الشبه، ولم يصح أن يكون دالاً على النبوّة، وسلك هذه الطريقة من الشبهة.

[في بيان الفارق بين المعجزات والحيل]

واعلم أن الذي قدّمناه من قبل، من أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول: إن جميع هذا الجنس قد يجوز التوصل إليه بالحيل، فيلزمه أن يجوّز أن يحتال المحتال في قلب المدن، وطمر البحار، والطيران في الهواء، ونقل الجبال، وقلب أحوال البلاد عما جرت به عادتها في الحر والبرد، وهذا مما لا يلتزمه أحد؛ أو يقول: إن فيها ما لا يوصل إليه بحيل، فلا بد من فرق بينه وبين ما يجوز ذلك فيه؛ ولا فرق إلا ما ذكره شيوخنا، من أن ما طريقه الحيل، عند التفتيش والبحث، قد يوقف عليه، وعلى سببه، فيفارق حاله حال المعجز، الذي يقع فيه اختصاص، ومع المعاداة الشديدة وقوة الدواعي لا تقع فيه المشاركة، ولا تمكن؛ ومتى قالوا: إن المشاركة في ذلك لا تقع مع البحث الشديد، فيجب فيه منه أن يكون قد خصّ بتلك الآلة، واللطيفة، فتعود الحال فيه إلى أنه معجز من هذا الوجه، ومن الوجوه التي قدّمنا ذكرها؛ على أنه يجب على هذه الطريقة ما لا قبل لهم به، من أن يجوّزوا في العالم طبيعة، أو حيلة، أو لطيفة يمكن معها جذب الشمس والقمر، والنجوم، والكواكب، ويختصّ قوم بتلك الآلة، كما يختص بحجر المغناطيس وبالآلة التي يصح بها جذب الشجرة، ويجوّزوا في العالم لطبقة، يظفر بها كثير من الناس، يسكنون بها الحجر العظيم في الجو، ولا نأمن أن السمٰوات واقفة بضرب من الحيل، وأن لا يمتنع من بعض الناس أن يظفر بحيلة تزيلها عن مكانها؛ بل يجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة وطبيعة تقتضي تثبيت الحياة، ودفع الموت؛ فيكون في الناس مَن

يدفع الموت عن نفسه، أو الأمراض عن جسمه؛ وأن تكون هناك لطيفة، متى لطخ بها البرص زال؛ والأعمى عاد بصيرًا؛ والزمانة فيعود صحيحًا؛ ولا نأمن أن يكون هناك لطيفة متى اكتحل بها البصير رأى ما بالصين، كرؤيته لما قرب منه؛ وأن يكون في الأجسام اللطيفة أشياء متى طرحت على البحار صلبت وجمدت؛ ومتى طرحت على النحاس عاد ذهبًا؛ ويختصّ بذلك قوم؛ ولا نأمن أن تكون في العالم لطيفة متى خرجت على لسان الصبي تكلم وهو في المهد؛ ومتى سقى الصبي صار عاقلًا؛ ومتى طرح عليه صار متكلمًا بأفصح اللغات؛ بأن صار شاعرًا خطيبًا؛ ولا يمكنه في هذا الباب أن يفصل بين ما يقدر في الجنس عليه وبين ما لا يقدر؛ لأن ما لا يقدر عليه قد تجري العادة بحدوثه عند بعض الأمور؛ كما أن ما يقدر عليه يتعذّر عند بعض الآلات؛ ويفعله الله تعالىٰ عندها؛ فالحال واحدة فيما ألزمناه؛ فيجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة عندها يحيي الميت؛ ويعود متصرفًا، كما كان؛ وأن كثيرًا من الناس قد ظفروا بها، فيتمكنون من رد موتاهم من القبور، ومن إنزال الموت بأعدائهم؛ مع سلامة الحال، ولا فرق بين مَن ارتكب ذلك، ومَن جوّز اختراع الجسم، وسائر ما لا يختص به إلا القديم تعالىٰ! ومن هذه حاله يخرج عن أن يكلم في النبوّات، إلى أن يجب تثبيت العدل والتوحيد عليه؛ ومتى امتنع من تجويز ما ألزمناه أو بعضه فإنما يمكنه ذلك بالطريقة التي قدّمناها من قبل؛ وتلك الطريقة توجب زوال هذا الطعن، وصحة الاستدلال بمجيء الشجرة وغيرها، على نبوّته، عليه السلام.

[في إثبات معجزة سقي الكثير من الماء القليل ومقالة أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

ومن ذلك ما ظهر وتواتر أنه، صلّى الله عليه، سقى الكثير من الماء القليل؛ وكان ذلك في بعض الغزوات، في الجمع العظيم. عند إعواز الماء وتعذّره؛ فوضع، صلّى الله عليه، يده في الميضأة، ولم يزل الماء يفور من بين أصابعه، حتى شربوا وتزوّدوا؛ ومثل ذلك لا يجوز الوصول إليه بالحيل، لأنه لا يخلو من وجهين: إما أن يكون اختراع الأجسام، أو اختراع الرطوبات، وسائر ما يكون به الماء ماء فيها؛ وذلك مما لا يختص به إلا القديم تعالىٰ،

ولم تجر العادة بمثله؛ أو يكون بنقل أجزاء الماء، وجمع متفرقها، وهذا أيضًا مما لم تجر العادة بمثله، فعلى جميع الوجوه لا بد من كونه معجزًا، ولا يمكن أن يدّعي في ذلك التخيّل، واشتباه الحال عليهم، مع أنهم شربوا منه، وتزوّدوا، ولا يمكن أن يدّعي أن الماء إنما فار من بعض العيون، مع ما ثبت من أنه إنما فار، من بين أصابعه، وقد وضع يده في الميضأة، ولم يبق بعد ذلك إلا ادّعاء حيلة مجهولة، أو لطيفة غير معقولة، يدّعي لأجلها أنه تمكن من جمع أجزاء الماء في الميضأة، إلى غير ذلك؛ والذي قدّمناه يفسد ذلك؛ وطريق هذه المعجزة التواتر؛ لأنها وقعت عند الجمع العظيم، وحصل النقل على هذا الحد؛ وقد قال شيخنا «أبو هاشم» في بعض المواضع: إن في معجزاته، صلّى الله عليه، سوى القرآن ما يعلم باضطرار؛ وأشار إلى هذه المعجزة، وما جرى مجراها، مما حدث في المجامع العظيمة؛ وحصل النقل فيه متظاهرًا؛ وقد أشار إلى مثله شيخنا «أبو علي»؛ وربما مرّ في كلاميهما أن الذي يمكن أن يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن. ذكره «أبو هاشم» في مواضع، فأما شيخنا «أبو علي» فقد ذكر ذلك في «نقض الإمامة»(١)، على «ابن الراوندي»؛ وإن كان الأكثر فيما قدّمناه من قبل.

[في بيان طرق معرفة الخبر المنقول]

واعلم أن الأمر المنقول إذا حصل فيه وجوه تقتضي معرفة ثبوته وصحته اشتبه الحال على مَن يعرف ذلك ويستدلّ به؛ فيجوز أن يكون معلومًا بطريقة الاضطرار؛ ويجوز أن يكون معلومًا بطريقة الاستدلال، ويفارق حاله حال ما لا يصح فيه إلا طريقة واحدة، كالبلدان والملوك، وما يجري مجراها. ولهذا الوجه توقف شيوخنا، في أخبار الجماعة العظيمة، عن المخبر الواحد: هل تقتضي الاضطرار؟ أو يصح الاستدلال بخبرها؟ لأنه لما اشتبه الحال فيها جوّز كلا الأمرين، ولم يقطع مع ذلك، على أن الاستدلال بخبرها يصح؛ لأنه إنما يصح ذلك إذا وقع التمييز، وقد علمنا أن أحد ما يقتضيه اشتباه ذلك، وضوح دليل آخر يغني عن هذه الأدلّة، فلما ثبت في القرآن، وفي نقله، وفي إعجازه

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ما ذكره، وبهر العقول، واتضح الحال في إثباته؛ وفي كونه معجزًا لم يمتنع أن لا يعرف المستدلّ، في كثير من هذه المعجزات، التواتر فيه، وإن كان علمه الضروري قد حصل، وأن يلتبس ذلك عليه، بطريقة الاستدلال، من نقل جماعة؛ هي حجة، أو سكوت جماعة، عند نقل الناقل، وخبرها حجة، أو الإجماع، أو ما شاكل ذلك؛ فلهذه الجملة اشتبهت الحال في المعجزات التي ذكرت؛ وفارق حالها، في وضوح طريق معرفتها، حال القرآن، في سائر ما قدّمنا ذكره؛ فإنما ينبغي أن يرجع عند هذا الاشتباه، إلى كيفية وقوعها؛ فإذا علمناها واقعة عند الجمع العظيم، واشتهر نقلها، علمنا أنه من باب الضرورة؛ وإذا كان وقوعه في الأصل عند النفر اليسير، علمنا أن طريق معرفتها الاكتساب إما بالإجماع وإما بسكوت الرسول، صلّى الله عليه، عند إظهاره، أو بسكوت المجتمعين عنده، على وجه التصديق والرضا؛ أو يكون ذلك عند جمع عظيم، فيخبر به الواحد، أو النفر اليسير؛ ويدّعي على الناس المشاهدة، فيظهرون الرضا بخبره، أو يكفّوا عن النكير على الوجوه التي فصلناها في باب «الأخبار»؛ فعلى هذا الوجه قلنا في خبر الميضأة: إنه من باب التواتر.

[في إثبات معجزة إطعام الجماعة الكثيرة بطعام قليل]

ومن ذلك ما ثبت عنه، صلّى الله عليه، أنه أطعم الجماعة الكثيرة، من يسير الطعام، في أماكن متفرقة، وفي دور جماعة من الأنصار وغيرهم؛ وقد ظهر نقل ذلك وانتشر؛ وهو من الباب الذي تتعذّر فيه الحيل؛ على نحو ما ذكرناه، في جمع الماء العظيم؛ بل هو في الطعام المصنوع أبين تعذّرًا، منه في الماء؛ لأن مثل أجزاء الماء يفترق في العالم، على وجه لو اجتمع كان ماء؛ ويبعد مثل ذلك في الطعام المخصوص.

[في إثبات معجزة حنين الجذع]

ومن ذلك ما ثبت: أنه صلّى الله عليه، كان يخطب إلى جذع، فلما تحوّل عنه إلى المنبر حنّ كحنين الناقة، حتى التزم فسكن حنينه؛ مع أنه جذع مطروح، قد أتى عليه الدهر، وهو معلوم الحال؛ ومثل ذلك لا يقدر عليه إلا

الله تعالىٰ؛ وهذا أيضًا من باب التواتر، لظهور الأمر فيه، وحدوثه عند الجمع العظيم، وقد حُكِيَ عن «الورّاق» في مثل هذه المعجزات أنه قال: لا يصح فيها التواتر؛ لأن مَن شاهده إنما يكون رآه من مكان قريب، أو مكان بعيد؛ فإن كان من مكان بعيد فالحيلة ممكنة، ولا ينجلي حتى يعرف، ضرورة: وإن كان قريبًا فليس يباشرها منهم إلا عدد قليل؛ والباقون من ورائهم، ولا يقع من مثلهم التواتر، وهذا في نهاية السقوط، لأنه يوجب التشكك في الأمور المحسوسة، التي لا تتكرر على الأوقات، بمثل هذه الشبهة؛ وهذا يوجب ألا يعلم أن أحدًا بارز في غزاة؛ أو قتل فلانًا؛ أو فعل فعلًا يظهر للحس، والضرورة تقضي على بطلان هذه الشبهة. على أن حنين الجذع مما يسمع ويدرك، فإذا تكرر حالًا بعد حال تكررت المشاهدة، من فوج بعد فوج؛ فيحصل التواتر؛ وهو الباب الذي يقف عليه البعيد، على الوجه الذي يقف عليه القريب؛ ولولا صحة ذلك لوجب أن لا يعرف باضطرار: أن رسول الله، صلّى الله عليه، وآله، قرأ القرآن أو سنّ سنّة، إلى غير ذلك: وهذا أبعد من مذهب «السمنية» في «الأخبار» لأنها تسلك طريقة غير متناقضة، وإن كانت فاسدة؛ وهذا القول فاسد متناقض، جامع للأمرين.

وأما ما يقولون: من أن ذلك الحنين وقع لتجويف في الجذع؛ وعلى حسب ما يحدث، من صوت الرياح والصفارات، إلى غير ذلك، فبعيد؛ لأن الحال في الجذع كانت ظاهرة، فلا يمكن ذلك فيها؛ ولو كانت الحال ما قالوه لوجب ألا يسكن الجذع، عند التزامه، صلّى الله عليه، وعلى آله؛ لأن ذلك لا يغير حالها في الوجه الذي ذكروه؛ وهذا في نهاية البعد.

[في إثبات معجزة تسبيح الحصى]

ومن ذلك ما ثبت وانتشر عنه: من تسبيح الحصى؛ لأن ذلك مما لا تتأتى فيه حيلة، لأن ما صورته صورة الحصى لا يصح وقوع الكلام فيه إلا من رب العزّة؛ لأنه لا يخلو من أن لا يكون فيه مثل بنية القلب واللسان، فلا يصح إلا من القديم تعالىٰ، لأن الدلالة قد دلّت، على أن القادر لا يجوز أن يفعل الكلام إلا في بنية مخصوصة؛ ولذلك يتعذّر على أحدنا فعل الكلام في يده،

ورجله؛ ويتأتى بلسانه وفمه؛ ولذلك قد تختلف أحوالهم، فيما يمكنهم من الكلام، فمنهم مَن يتعذّر عليه بعض الحروف؛ ومنهم مَن يتأتى الجميع منه؛ وبحسب حصول كمال البنية ونقصانها؛ وإن كان قد حصل التسبيح في الحصى، بأن حصل فيه مثل بنية اللسان والفم، فهذا أيضًا معجز، لأن القديم تعالىٰ هو الذي يصح أن يجعلها، ويفعل فيها التسبيح. يبيّن ذلك: أن أحدنا يجتهد أن يفعل ذلك، ويتعذّر عليه، على كل وجه.

[في إثبات معجزتي تكاثر الذراع وكلام الذئب]

ومن ذلك ما ثبت في شأن الذراع، وقد دسّ فيها السم؛ وأنها قالت: لا تأكلني فإني مسمومة؛ وليس يخلو حالها من وجهين:

إما أن يكون تعالىٰ جعلها حيّة، وبنى فيها بنية النطق، وأعطاها التمييز، فيجب أن يكون معجزًا، من جهات كثيرة. أو خلق فيها هذا الكلام، فيكون معجزًا أيضًا، وإن كان دون الأول.

فإن قال: فكيف يجوز إن كان الكلام مخلوقًا فيها، أن تقع الإضافة إليها! وكان يجب أن لا تقع الإضافة على هذا الحدّ؟

قيل له: لا يمتنع أن يكون مجازًا؛ لأن موضع الكلام قد يضاف إليه، كإضافته إلى المتكلم؛ فصارت كأنها هي المتكلمة، من حيث وجد الكلام فيها.

ومن ذلك ما نقل من كلام الذئب، لأن العادة لم تجر في مثله بأن يتكلم، بكلام البشر؛ فالطريقة فيه كالطريقة فيما تقدّم.

[في بيان معجزة حديث الاستسقاء]

ومن ذلك ما ثبت عنه، صلّى الله عليه، من حديث الاستسقاء، وما ثبت من قوله: اللهم حوالينا ولا علينا؛ وقد شكوا إليه تخريب المنازل، بشدّة المطر ودوامه، وأن المدينة صارت كالإكليل والشمس عليها طالعة، والمطر يطيف بها؛ ومثل ذلك لا يجوز أن يكون إلا دلالة النبوّة؛ وذلك منقول بالتواتر؛ لأنه

حدث عند الجمع العظيم، على أن يقتضي التواتر؛ واشتهر نقله على هذا الوجه.

[في إثبات معجزة انشقاق القمر]

ومن ذلك انشقاق القمر؛ لأن القرآن قد دلّ على كونه؛ فهو بمنزلة نقل التواتر، وحصول الإجماع، وإنما أنكر ذلك بعضهم، ظنًّا منه، أنه لو كان لوجب أن يكون نقله طاهرًا، على خلاف الوجه، الذي نقل عليه، لأنه أمر يظهر بمشاهدة الخلق، فلا يقع فيه الاختصاص؛ وقد أوجبت عن ذلك: بأن حدوثه قد يجوز أن يكون في زمان يسير، فلم يشاهده إلا العدد القليل؛ أو عدد منهم فيهم كثرة، لكنهم لم ينقلوه؛ لأن ذكره في القرآن أغنى عنه؛ وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم»: أن الأولى في ذلك أنه تعالىٰ حجز بينهم وبين رؤيته، إلا مَن رآه، ويكون ذلك معجزًا لرسول الله، صلّى الله عليه، كما حجز بين امرأة أبي لهب[١] وبين الرسول، صلّى الله عليه حتى لم تشاهده عند قصدها إلى رميه، ورضخه بالحجر؛ وإن كان لا يمتنع في القمر خاصة، أن يكون في وقت انشقاقه يسيرًا، ولا يدركه إلا أهل بلد، من حيث يحول الغيم، بين سائرهم وبين رؤيته؛ ولا يتفق فيهم أن يراه إلا العدد اليسير، لأن الحال حال نوم وتشاغل؛ فلا يجب أن تكذب هذه الآية العظيمة التي شهد القرآن بها، بمثل هذه الشبهة.

[في إثبات معجزة الإسراء والمعراج]

ومن ذلك ما خبر به، صلّى الله عليه، وشهد القرآن بصحته، ووقع به التصديق من الكافة؛ من أنه أسرى به إلى بيت المقدس، حتى خبرهم بالأمور التي شاهدها، فإن ثبت مع ذلك ما يروى في حديث المعراج؛ أو بعض ذلك فهو أوكد في الدلالة؛ وإن كان القدر الذي شهد القرآن بصحته فهو ما قدّمناه.

---

(١) عبد العزَّى بن عبد المطلب بن هاشم، من قريش. عمّ رسول الله ﷺ، ومن أشدّ الناس عداوة للمسلمين، فنزلت فيه آية في القرآن تذمّه، مات سنة ٦٢٤ م. (ابن الأثير ٢/ ٢٥؛ الديار بكري ١/ ١٦٩؛ نسب قريش ص ١٨).

[في إثبات معجزتي انقضاض الكواكب ورد الشمس]

ومن ذلك حديث انقضاض الكواكب. وأنها إحدى آياته، صلّى الله عليه لما كثرت في أيامه كثرة خارجة عن العادة، وانضاف إلى ذلك انقضاضها على مَن يسترق السمع؛ لأن ذلك مما يؤكد كونه معجزًا؛ وقدّمنا فيما تقدّم، أن استمرار انقضاض الكواكب، لا يمنع من كونه معجزًا، لأن المستمرّ منه دون القدر الذي ادّعيناه معجزًا؛ لأنه على الاستمرار لا يحصل به منع استراق السمع.

ومن ذلك ما رُوِيَ في ردّ الشمس، وقد مضى من النهار أوقات، ولا يصح ردّ الشمس إلى الوقت الذي تقضي إلا على طريق الإعجاز؛ لأن أحدًا لا يقدر على مثله.

[في تأكيد معجزاته في الإخبار عن الغيوب]

ومن ذلك ما ثبت عنه، من الإخبار عن الغيوب، وتضمنه القرآن؛ فإنها لا تكاد تحصى كثرة؛ وهي دالّة، وكل واحد منها يدلّ على النبوّة؛ فمن ذلك ما ثبت في القرآن، من قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٤] في آية التحدّي؛ وقوله: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٩٤]، وقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡۗ﴾ [البَقَرَة: الآية ٩٥] مع تمكنهم من التمنّي؛ فاعترض بعضهم على ذلك؛ بأنهم لو تمنّوا بألسنتهم لقال أردت تمنّي القلب، ولم يمكنهم أن يتمنّوا بقلوبهم؛ وقد قال لهم، على ما ثبت في الخبر: إن تمنيتم متم؛ لأن تمنى المتمني الموت، أو ما يؤدّي إلى الموت لا يقع؛ فلذلك يؤكده؛ وهذا بعيد؛ لأن ذلك التمنّي باللسان سهل؛ وهو الذي أراده، دون تمنّي القلب الذي لا يطلع عليه؛ ولا يجوز أن يتحدّاهم بأمر، وجوده وأن لا يوجد سواء؛ على أنه لو أراد تمني القلب لوجب أن يفعلوه لأمرين:

أحدهما: إظهار تكذيبه بإيجاد ذلك.

والثاني: إظهار تكذيبه باستمرار حياتهم.

وقد علمنا أنهم تكلّفوا في بطلان أمره الأمور الشاقّة؛ فقد كان يجب أن يتكلفوا هذا الباب مع سهولته، وسرعة تأثيره في إبطال أمره.

[في إثبات معجزة حديث المباهلة]

ومنها حديث المباهلة؛ فإنه تعالىٰ خبر بأنهم يمتنعون منها مع سهولتها؛ وما يقال في ذلك، من أنهم امتنعوا لأن فيها ضربًا من السخف، فبعيد؛ لأنه إذا أوصل إلى الغرض المطلوب، من إبطال أمره مع شدّة حرصهم على ذلك، ووقع فيه التقريع والتحدّي صار حكمة، وصار من أعظم المطلوب.

فأما قول مَن يقول: إنما لم يتمنّوا؛ ولم يأتوا بالمباهلة، لأنهم كانوا من أهل الكتاب، ووجدوا في كتبهم ما يقتضي الامتناع، فمما يقوّي ما قلناه؛ لأنه مما يدلّ على النبوّة، من وجه آخر، وهو موافقة كتبهم له؛ مع أنه لم يكن، صلّى الله عليه، ممن ينظر في الكتب، ويعرف هذه الأخبار، ويخالط أهلها؛ فقد كانت أحواله معروفة، في حضره وسفره أو أنه لم ينفرد عن قومه، وعمن استجاب له، أو استمر على عداوته؛ فكيف يجوز أن لا يظهر ذلك، ولا يعرف!

وبعد... فإنه يقال في جواب الشبهة الأولى: أليس صلّى الله عليه، وإن خبرهم بقوله؛ ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفَتْح: الآية ٢٧] لم يمنعهم ذلك من محاربته، والصبر على القتل والموت؛ فقد كان يجب أن يصبروا على تمني الموت، وإن خافوا الموت عنده لينالوا الظفر؛ لأن الشاك في الشيء لا يصرفه ذلك عند الإقدام على الأمر، الذي يخرج عن التقريع والتحدّي.

[التأكيد على علمه بالأمور المستقبلية]

وأما الأخبار المأثورة عنه، صلّى الله عليه، من قوله في «عمار»(١): «تقتلك الفئة الباغية»(٢)؛ وما رُوِيَ في قصة كلاب الحوأب، وفي أمير

---

(١) عمّار بن ياسر بن عامر الكناني المذحجي العنسي القحطاني، أبو اليقظان، صحابي، شهد المشاهد مع النبي ﷺ، شهد الجمل وصفّين مع الإمام عليّ عليه السلام، وقتل سنة ٦٥٧ م. (الإصابة ت ٥٧٠٦؛ الطبري ٦/ ٢١؛ حلية الأولياء ١/ ١٣٩؛ السالمي ١/ ٢٣٤؛ خلاصة تذهيب الكمال ص ١٣٧).

(٢) رواه مسلم في صحيحه من حديث أُم سلمة.

المؤمنين؛ وفي قصة الخوارج، ومَن يحارب من الأصناف؛ وفي قصة «ذي الثدية»[١]؛ ومَن يقتل من الخوارج المارقين، بعد قتاله الناكثين والقاسطين؛ وقوله، صلّى الله عليه، لأمير المؤمنين في قصة «سهيل بن عمرو»[٢]: «إنك ستدعى إلى مثلها»[٣]؛ وما رُوِيَ من إخباره عن العير في الطريق؛ وأنها سترد عليهم، يقدمها بعير أورق، عليه غرارتان، وما ثبت من إخباره عن قتل مَن قتل، وهو يخطب على المنبر في «مؤتة» من «زيد»[٤]، و«جعفر»[٥]، و«عبد الله بن رواحة»[٦]. يبيّن ذلك ويزيده وضوحًا ما بيّنّاه من الإخبار عن الغيوب في القرآن؛ وكل ذلك ظاهر في الدلالة على نبوّته صلّى الله عليه، وقد بيّنّا أن الإخبار عن الغيوب لا يصح أن يقع على طريق الاتفاق؛ وأنه لا بد من أن يخصّ بعلم خارج عن العادة؛ وبيّنّا كيفية دلالته؛ وأبطلنا قول مَن يطعن في ذلك بمخالطته المنجمين، ومَن يجري مجراهم؛ فلا وجه لإعادة ذلك.

---

(١) هو عبد الله بن وهب الرَّاسبي، من الأزد، كان مع علي عليه السلام في حروبه، ثم خرج عليه، قُتل يوم النهروان عام ٦٥٨ م. (الكامل للمبرد ٢/ ١١٩).

(٢) سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري من لؤي، خطيب قريش، أسره المسلمون يوم بدر، وافتدي، وهو الذي تولَّى صُلح الحديبية، توفي بالطاعون بالشام سنة ٦٣٩ م. (الإصابة، الترجمة ٣٥٦٦؛ البيان والتبيين ١/ ١٧٢؛ صفة الصفوة ١/ ٣٠٧).

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخاري في صحيحه من حديث المسور بن مخرمة ومروان.

(٤) زيد بن حارثة بن شرحبيل الكلبي: صحابي، تبنَّاه النبي ﷺ. من أقدم الصحابة إسلامًا. كانت الإمارة له في غزوة مؤتة. فاستشهد فيها سنة ٦٢٩ م. (الإصابة ١/ ٥٦٣؛ صفة الصفوة ١/ ١٤٧؛ خزانة البغدادي ١/ ٣٦٣؛ الروض الأنف ١/ ١٦٤).

(٥) جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم: صحابي هاشمي، يقال له: «جعفر الطيار»، وهو أخو علي بن أبي طالب عليه السلام، استشهد في وقعة مؤتة سنة ٦٢٩ م. (الإصابة ١/ ٢٣٧؛ صفة الصفوة ١/ ٢٠٥؛ مقاتل الطالبيين ص ٣).

(٦) عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري، من الخزرج، أبو محمد: صحابي يُعَدّ من الأمراء، شهد بدرًا وأُحُدًا وغيرها، كان أحد الأمراء في غزوة مؤتة، فاستشهد فيها سنة ٦٢٩ م. (تهذيب التهذيب ٥/ ٢١٢؛ إمتاع الأسماع ١/ ٢٧٠).

[في إثبات نزول جبرائيل عليه على صور مختلفة]

ومن ذلك ما ثبت من نزول جبريل عليه السلام مرّة على صورته التي هو عليها؛ ومرّة على صورة «دحية»[(١)] و«سراقة»[(٢)]؛ فإن ذلك مما يدلّ على النبوّة، ولم تجر بمثله العادة؛ وكذلك القول فيما كان يلحقه، صلّى الله عليه، عند الوحي، من الأمور التي تخرج عن العادة.

[في إثبات معجزة نزول الملائكة للقتال في معركة «بدر»]

ومن ذلك ما ثبت من قتال الملائكة عليه السلام، يوم «بدر»؛ وما ثبت من أن رؤوس الكفار كانت تتساقط من غير أن يرى ضاربوها؛ وأنهم رأوا صورًا غير معروفة، على خيل بلق؛ وكذلك القول فيما يروى، من رميه وجوههم بالتراب، فبلغ الله رميه قدرًا لم تجر العادة بمثله، وحصل له من البأس ما يخرج عن طريقة العادة؛ وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: الآية ١٧].

فأما ما أورده الملحدة في ذلك، من قوله: إن كان الملائكة قاتلوا يوم بدر، فأين كانوا يوم أحد[(٣)]؟ وقد لحق أصحاب النبيّ ما لحق، فبعيد؛ لأن المعجز، لا يجب متى ظهر في حال، أن يظهر في سائر الأحوال؛ ولا يجب إذا نصره الله بالملائكة يوم بدر، وفي العدد قلّة، أن ينصره بهم يوم أحد، وفي العدد كثرة؛ بل يجب أن يظهر ذلك على حسب المصلحة؛ وهذا في بابه بمنزلة ما ثبت عنهم، من اقتراحات المعجزات؛ فبيّن الله تعالىٰ أنه لو أظهرها على ما اقترحوه لكانوا سيكفرون أيضًا.

---

(١) دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي: صحابي، بعثه الرسول ﷺ إلى قيصر يدعوه للإسلام، كان يُضرَب به المثل في حُسْن الصورة، مات سنة ٦٦٥ م. (الإصابة ١/ ٤٧٣؛ تهذيب ابن عساكر ٥/ ٢٦٨؛ طبقات ابن سعد ٤/ ١٨٤).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٩٨ من هذا الجزء.

(٣) غزوة وقعت في السنة الثالثة للهجرة في جبل أُحُد، القريب من المدينة، وكان النصر فيها لقريش على المسلمين، وفيها قُتل حمزة بن عبد المطلب، وجُرِح الرسول ﷺ جِراح عديدة. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١١٢ و١١٣).

[في بيان خبر إظلال الغمامة قبل البعثة]

فأما ما يُروى من إظلال الغمامة، وما شاكله، مما حدث قبل النبوّة، فقد بيّنّا: أنه إذا كان ظاهرًا في النقل فالواجب أن يكون معجزة لغيره، نحو «خالد بن سنان العبسي»(١)، ومَن يجري مجراه وما يُحكى من المعجزات، التي ظهرت على «قس بن ساعدة»(٢) وغيره، فمن جهة الآحاد؛ ولو ثبت لحملنا الأمر فيه على مثل ما ذكرناه، في إظلال الغمامة؛ لأنه لا يمتنع بعثة رسل قبله، صلّى الله عليه؛ إلى أُمة قليلة أو كثيرة؛ وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

فصل في أنه صلّى الله عليه مبعوث إلى الناس كافة

[في بيان أن القرآن والإجماع قد شهدا بأنه رسول للخلق كافة]

قد ثبت بالقرآن؛ وبقوله صلّى الله عليه، وبالإجماع، ذلك من حاله؛ لأن الكتاب قد شهد بأنه خاتم النبيين؛ ومبعوث إلى الخلق أجمعين؛ وأنه هدى ورحمة للعالمين؛ وشهد في نفس القرآن أنه دلالة لجميعهم، بقوله تعالىٰ: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥] إلى غير ذلك؛ ولا يجوز أن يكون الكتاب بهذه الصفة إلا والرسول مبعوث إليهم؛ لأن ما تضمنه الكتاب هو من قبله، وعلى يده؛ فأما أنه صلّى الله عليه، كان يتدين بذلك فإنه معلوم باضطرار، كما يعلم باضطرار أنه حرّم الخمر، وأوجب الصلوات؛ فهذه أمور معلومة باضطرار من دينه، صلّى الله عليه؛ وكان يكرر ذلك، نحو قوله عليه السلام بعثت إلى الناس كافة؛ وبعثت إلى الأحمر والأسود، ولو كان موسى حيًّا لما وسعه إلا اتباعي؛ وإن شريعتي رافعة لشريعة من قبلي؛ إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة؛ وإنما تذكر هذه الألفاظ تأكيدًا؛ والعمدة ما ذكرناه، من العلم الضروري بدينه، وقصده.

---

(١) خالد بن سنان العبسي: حكيم، من أنبياء العرب في الجاهلية، كان يدعو الناس إلى دين عيسى وله معجزات، مدحه الرسول ﷺ مدحًا عظيمًا. (الإصابة ١/٤٦٦ ـ ٤٦٩؛ ابن الأثير ١/ ١٣١).

(٢) قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك، من بني إياد، أحد حكماء العرب وخطيبهم في الجاهلية، كان أسقف نجران، قال عنه الرسول ﷺ: «يُحشَر أُمة وحده». توفي سنة ٦٠٠ م. (البيان والتبيين ١/٢٧؛ الأغاني ١٤/٤٠؛ عيون الأثر ١/٦٨؛ خزانة البغدادي ١/٢٦٧).

فأما إجماع الأمة فلا شبهة فيه؛ ولا يعترض ذلك ما يُحكى عن بعض «الشيعة»؛ من تجويزهم بعثة نبيّ؛ لأن النفر اليسير قد يجوز أن يجحدوا ما يعلمون لغرض؛ وإنما لا يجوز ذلك على الجمع العظيم؛ على أنّا لا نعتدّ بمن ظهر خروجه عن الإسلام، وإنما استتر بالإسلام كتستر الغلاة و. ومَن يجري مجراهم، فلا يقدح ذلك فيما قدّمناه.

فصل في بيان مَن يلزم شريعته ودخل في دعوته، وما يتصل بذلك

[في بيان أن شريعة النبيّ ﷺ لازمة لكل الناس وواجبة عليهم]

قد بيّنّا من قبل: أن كونه نبيًا لا يقتضي كونه مبعوثًا إلى مَن يصح أن يعرف نبوته؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن لا تصح بعثة رسول إلى قوم، دون قوم، مع اشتراكهم في التمكن من معرفة نبوّته؛ ولوجب إذا عرفنا نبوّة مَن تقدّم نبيّنا عليه السلام أن تلزمنا شريعته؛ ولوجب أن لا يصح نسخ الشرائع، لأن ماله تلزم ثابت؛ وهو العلم بنبوّة مَن نسخت شريعته؛ ولوجب أن لا يصح كونه مبعوثًا إلى جماعة، شرائعهم مختلفة؛ لأن ما له لزم بعضهم ما لزمهم من الشرائع قائم، في سائرهم؛ فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أنه يحتاج مع كونه نبيًا، وتمكن المكلف من معرفة نبوّته، إلى أمر آخر يعلم به أنه داخل في شريعته، وأنه مبعوث إليه؛ وليس ذلك إلا أن يعرف ذلك من عينه، حتى يتميّز من بعث إليه بقوله، ممن لم يبعث إليه؛ ومَن تلزمه شريعته ممن لا يلزمه ذلك؛ وقد بيّنّا بطلان القول بأن ظاهر بعثته يقتضي كون جميعهم من أُمته، إلا أن يخرجهم عن ذلك بقول وكلام، لأنه ليس هناك ظاهر تصح هذه الطريقة فيه؛ كما نقوله في العموم وطرائق الأدلّة؛ فإذا بطل وجوب شريعته عليهم، من جهة بعثته، أو لأنه مبعوث، ولم يبيّن خروجهم من جملة شريعته. فليس إلا ما ذكرناه؛ من أن شريعته لازمة لهم، بأن يبيّن ذلك ويعرف، فمتى عرفوا ذلك بدعائه، أو غير ذلك، من أحواله، واضطروا إلى قصده، أو عرفوا ذلك باستدلال فقد دخلوا في جملة الأُمة؛ وقد ثبت عنه، صلّى الله عليه، أنه كان يدعو الناس كافة إلى شريعته، وعلم ذلك من قصده، باضطرار، على ما بيّنّاه. وقد كان يتلو عليهم، كتاب الله تعالىٰ على هذا الحد، فيما يخص من الخطاب، وما يعم؛ ولا فرق

بين أن يكون ذلك من قوله، أو يؤدّيه عن الله تعالىٰ، في أنه إذا لم يخص وجب القضاء بعمومه؛ وقد نطق الكتاب بقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨]، ورُوِيَ عنه، صلّى الله عليه، ما يدلّ على أنه مبعوث إلى الناس كافة؛ وكان صلّى الله عليه، على هذا الحد، يجري ما يأتيه، من إنقاذ العمال، وتولية الحكام، وإبلاغ الدعوة، وتعلم الشرائع؛ وكان لا يفصل في ذلك بين متمسك بشرع تقدّم، أو عابد صنم، أو معطل؛ وهذا بين لا خلاف بين المسلمين فيه؛ لأنهم لا يفصلون بين مَن يزعم أنه كاذب، وبين مَن يزعم أنه غير مبعوث إليه، وأن شريعته غير لازمة، في أن الكفر لازم له؛ ولو كان الأمر في بعثته لا يجري على الحد الذي ذكرناه لما وجب أن تكون الحال واحدة؛ فهذا يبيّن أن كل مكلف من الناس يجب أن يكون من أُمته، صلّى الله عليه، وأن يكون مبعوثًا إليهم، وشريعته لازمة لهم، وواجبة عليهم.

[في بيان أن شريعته تلزم مَن قامت الحجة عليه بها]

واعلم أنه لا شبهة في أن شريعته إنما تلزم مَن انتهى إليه خبرها، ودعوته لا تلزم إلا مَن عرف خبره، وخبر معجزاته، وقامت الحجة بذلك عليه، لأنّا لو لم نقل ذلك لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق، فإذا صح أن ذلك يقبح فالواجب صحة ما قلناه؛ وهذا القدر لا خلاف فيه، وإنما اختلفوا في هل يصح الآن، وبعد ظهور دعوته وانتشارها أن يكون في المكلفين، مَن لم تبلغه الدعوة، ولم تقم عليه الحجة؟ فمنهم مَن قال: إن ذلك جائز. ومنهم مَن قال: إن ذلك لا يجوز؛ لأنه قد ثبت بالدلالة: أن كل مكلف يجب أن تكون الصلاة والصيام، وهذه العبادات الشرعية لازمة له؛ ولا يجوز أن تكون لازمة والحجة عليه بها غير قائمة، لأن ذلك يتناقض في القول؛ فأوجبوا لهذه العلّة ظهور دعوته للجميع، وأدّاهم ذلك إلى أن قالوا: إن مَن لم تبلغه الدعوة، وعرفنا ذلك من حاله فيجب أن نعلم أنه ليس بمكلف؛ لأنه لو كان مكلفًا لدخل في هذه الجملة. ودعا بعضهم هذه الطريقة إلى أن قال: إن صح نزول «عيسى ابن مريم» على ما نقلت به الأخبار، فلا بد حينئذٍ من أن يصير من أُمة محمد وأن تلزمه شريعته، عليه السلام؛ وهكذا اختلفوا في «يأجوج»

و«مأجوج»[١]، وأنهم كانوا مكلفين، والدعوة إليهم واصلة، فلا بد من دخولهم تحت الشريعة؛ بل قالوا: إن الدعوة إن لم تكن واصلة إليهم فلا بد من أن لا يكونوا مكلفين؛ وأن يكون سبيلهم سبيل المراهقين، الذين لم تتكامل عقولهم، ولم يبلغوا حد التكليف؛ ولا يمتنع مع ذلك أن يكونوا مفسدين في الأرض، على ما ورد الكتاب به؛ لأن البهائم قد تفسد في الأرض، فضلًا عمّن له بعض التمييز؛ ومَن هذه حاله يكون فساده أعظم، من فساد مَن تكامل تمييزه؛ والصحيح عندنا، في ذلك: أنه إنما تلزم شريعته، صلّى الله عليه، لمَن قامت الحجة عليه بها؛ وكذلك دعوته ونبوّته؛ ولا يمتنع أن تختلف أحوال المكلفين في ذلك، فتقوم الحجة على بعضهم، دون بعض في قضية العقل؛ فإن علم أن الأخبار قد انتشرت في جميعهم، على حد واحد، قضى بوجوب الحجة في الجميع، في ذلك، وإن جوّز فيها أن تختلف لم يجب اتفاق الجميع في ذلك؛ وغير ممتنع اختلافهم في ذلك، وإن لم يكن اختلفوا في الكل جاز أن يختلفوا في البعض؛ ولا مانع يمنع من ذلك، من جهة دليل مخصوص؛ فإن كان فيه مانع فليس إلا انتشار الأخبار، وإن صح فيها من الانتشار ما قالوه، حتى لا يقع فيه مخصص البتة فالواجب أن يقضي بذلك، وإلا وجب تجويز اختلاف المكلفين فيه.

[في بيان أن بعثة الرسول إلى الناس كافة مشروطة بقيام الحجة]

فإن قال: جوّزوا أن يمنع من ذلك إظهاره أنه مبعوث إلى الناس كافة، إلى ما شاكله.

قيل له: لا بد في ذلك من أن يكون مشروطًا بظهور الخبر، وقيام الحجة، وإلا أوجب تكليف ما لا يطاق؛ فكأنه قال: إنه مبعوث إلى الناس كافة بشرط ظهور الدلالة، وقيام الحجة، فإن صح فيهم مَن ليس هذه حاله فهو غير داخل في الخبر. يبيّن ما ذكرناه: أن هذه الطريقة كان يسكلها، صلّى الله عليه، أولًا وآخرًا؛ وقد ثبت في بدو أمره أن شريعته غير لازمة، فيمن يعد عنه، حتى

(١) شعب من الشعوب تمّ ذِكرهم في القرآن الكريم وهم يتّصفون بكثرتهم.

تقوم عليه الحجة، وتنتهي إليه الأخبار؛ فكذلك القول في سائر الأخبار؛ وإنما تفارق حاله ابتداء لحاله ثانيًا، من جهة أن انتشار الخبر تختلف حاله في ذلك؛ فأما في كون ما ذكرناه مشروطًا فيجب الخبر، فلا فرق بين الحالين فيه، ولو كان هذا الخبر منه، صلّى الله عليه، يمنع من الشرط الذي ذكرناه لمنع من سائر شرائط التلكيف، في الآلات والقوى، وغيرهما؛ فإذا لم يمنع من ذلك فكذلك ما ذكرناه.

فإن قال: كيف يجوز ذلك، والواجب بالشرع أن ندعو كل مكلف إلى الشريعة، حتى ورد بأن نأخذ الصبيان بذلك إذا عقلوا، وإن لم يبلغوا حد التلكيف.

قيل له: إن هذا القدر إنما يدلّ على أن مَن شاهده بهذه الصفة؛ ولا يمتنع في أطراف البلاد أن يكون فيه قوم جميعهم لم يعرفوا الشريعة، ولم تقم عليهم بها الحجة.

وبعد... فإنما يلزم ذلك فيمن نعرفه مكلفًا، أو يغلب على ظنّنا ذلك من حاله؛ لأن من هذا حاله فكما وصل الخبر بالشريعة إلينا نعلمه واصلًا إليه، فأما إذا لم يكن الحال كذلك فإنما نأخذه بذلك، كما نأخذ من ليس بمكلف؛ لا لأن ذلك يدلّ على قيام الحجة عليه؛ فغير ممتنع في جملتهم مَن هو مكلف في الحقيقة، ونحن لا نعرف حاله؛ ولا تكون الحجة عليه قائمة، فإن كان فيهم مَن هذه حاله فلا وجه يمتنع لأجله من أن تكون الحجة بالشريعة غير قائمة عليه.

فإن قال: إن الدلالة قد دلّت على أن بعد بعثته صلّى الله عليه، لا بد من أن تكون هذه الشريعة إلطافًا في التكليف العقلي، فكيف يصح الاختصاص في ذلك؟

قيل له: إن الكلام في ذلك بمنزلة ما تقدّم؛ من أنه لا بد من كونه مشروطًا بقيام الحجة، لأن كونه لطفًا ليس بواجب على حد العموم، كما لم يكن ذلك واجبًا، في بدء أمره، صلّى الله عليه.

[في بيان أن الشريعة واجبة على كل مُكَلَّف عَلِمَ بدلالتها]

فإن قال: فيجب أن تجوّزوا في بعض المكلفين، إذا خبركم بأنه ممن لم تقم الحجة عليه، بأن كان الإسلام، أن يكون صادقًا في ذلك، ومعذورًا في ترك القيام به.

قيل له: لا يجوز ذلك إذا كان مقيمًا بيننا، وقد خالط مخالطتنا، كما لا يجوز أن لا يكون عالمًا بأن في الدنيا مكة؛ وهذا الأمر يرجع إلى علمنا بأن الخبر، كما انتهى إلينا فقد انتهى إليه؛ فأما في غير أركان الدين فإنّا نجوّز ذلك، لأنّا كما نجوّز في المكلفين مَن لا يعرف غزاة «بدر» و«حنين»، وأيتهما تقدّمت الأخرى، وأيتهما كانت أكثر عددًا، فكذلك يجوز أن يكون فيهم مَن لم يبلغه الخبر في أشياء كثيرة، من تفصيل الشرائع: وإذا جاز ذلك فغير ممتنع فيمن لا يختلط بنا هذا الحد من الاختلاط، أن تكون حاله بما قدّمناه أولًا؛ ولا يجب من هذا الوجه أن نجوّز في بعض المتمسكين بشريعة مَن تقدّم، أن يكون معذورًا في التمسك بها، وترك العدول عنها إلى شريعة نبيّنا، صلّى الله عليه؛ لأنّا قد عرفنا أن مَن هذه حاله ممن يختلط بالمسلمين لا بد من أن تكون الحجة قد ظهرت عليه؛ وإنما الكلام فيمن ليس هذه حاله؛ ويبعد أن يكون في الناس من قد بلغته دعوة نبيّ تقدّم، ولم تبلغه دعوة نبيّنا، صلّى الله عليه، مع علمنا بأن حالها في الانتشار والظهور أبلغ من حال كل نبيّ؛ فكذلك لا يجوز ما سأل عنه؛ فأما إن كان لم تبلغه دعوة أحد من الأنبياء، وهو متمسك بالتكليف العقلي، فما الذي يمنع من أن تكون حاله الآن، أو في بعض الأوقات، كحاله في بدء أمره صلّى الله عليه وسلّم؟ لأنه مكلف بما في عقله، وحاله في تكليف الشرائع مترقب.

[في بيان أن الشريعة لا تلزم مَن لم تقم عليه الحجة]

فإن قال: إن الحجة إذا لم تقم ببعض الشرائع على واحد من الملكفين، فالتكليف لازم له من جهة الرجوع إلى العلماء؛ ومن جهة غالب الظن، وإن سقط عنه تكليف العلم.

قيل له: فإذا جاز ذلك فيما طريقه العلم، فما الذي يمنع من مثله في غير ذلك؟ وما الذي يمنع من أن يكون كما سقط عنه تكليف العلم أن يسقط عنه تكليف العمل، إذا لم يكن هناك مَن يسأله ويرجع إليه؟ إذ كانت الصورة ما ذكرناه؛ وعلى هذا الوجه يجب إذا ظفر الإمام بمجاهدة قوم قد بعدوا بعدًا شديدًا، يجوز في حالهم ما ذكرناه، أن يدعوهم أولًا، حتى يبيّن قيام الحجة عليهم، ثم حينئذٍ تحسن منه المجاهدة عند الامتناع؛ ومتى أقدم على قتلهم من دون ذلك فقد عظم خطؤه؛ وربما تأمل أحدنا حال كثير ممن يسكن القرى والجبال، ويقلّ اختلاطه، فنجده مع كمال عقله غير عارف بكثير من الأمور الظاهرة، حتى أنه ربما لا يعرف أصحاب رسول الله، صلّى الله عليه، وما يجري مجراه من الأمور الظاهرة، وبعيد فيمن هذا حاله أن يعرف سائر الأخبار، وإن كان من هذا حاله لا يكون مكلفًا أصلًا، لدليل شرعي دلّ على ذلك، فالواجب أن يقال به لأن تصفح حاله في كمال عقله قد يلتبس وإن كان الأمر على ما ذكرناه لفقد دليل يمنع منه، فيجب أن يجوز أن يكون من هذا حاله على جملة التكليف العقلي، ويلزمه من الشرعيات قدر ما تقوم به الحجة، حالًا بعد حال.

فأما يأجوج ومأجوج فيجب أن يبنى على ما قدّمناه، ولا يمتنع فيه خصوصًا أن لا تكون الدعوة قد بلغتهم للستر والحائل: وإن كانوا مكلفين، كما لا يمتنع أن لا يكونوا في حدّ كمال العقل، ولا يكونوا مكلفين أصلًا، فأي قول من هذين قيل فيه فليس فيما ورد به الكتاب مما يناقضه، ويمنع منه.

[في ذكر خبر نزول عيسى عليه السلام والدجّال(١)]

فأمّا الكلام في «عيسى»، عليه السلام، إذا نزل، على ما رُوِيَ في الخبر فموقوف على الدلالة، والأقرب فيما ورد به الخبر أن يجري مجرى مَن يقوم الشريعة، ويمضيها ويزيل الخلل عنها، كما يزيل الظلم، ويثبت العدل؛ وهذا يقتضي في تلك الحال أن يكون من أُمته، صلّى الله عليه؛ وليست الأخبار في ذلك بحيث يمكن القطع فيه، في هذا الوقت إلى أن يتصفح، فينكشف ما يجب

(١) رجل ذُكِرَت قصته في الأحاديث النبويّة، ومَفادها أنه يظهر آخر الزمان ليَعيث في الأرض فسادًا، فيظهر عيسى ابن مريم ويقتله.

في الوقت التوقف فيه؛ وإن كان لا بد من المنع من ظهور المعجزات عليه، أو عند نزوله، أو نزوله على وجه يكون معجزًا؛ فإن كانت الأخبار في نزوله تتضمن ما ذكرنا فالواجب إبطالها، وإن لم تتضمن ذلك حملت على الوجه الذي ذكرناه.

فأمّا ما يُحكى من خبر الدجال، وما شاكله، فيجب أن ينظر في جملته، فإن كان الخبر يتضمن ما يقتضي ظهور المعجزات والأمارات الدالّة على زوال التكليف، فيجب أن يثبت ذلك عند انقطاع التكليف؛ لأنه لا يجوز مع قيام التكليف ظهور ذلك، على ما بيّنّاه من قبل؛ وإن كان يتضمن خلاف ذلك، فالواجب أن يكون في حال التكليف؛ ولا يمتنع أيضًا أن يكون التكليف يزول عن قوم قبل زواله عن غيرهم، فيكون مرتبًا، كما لم يمتنع في نبوّته لولا الترتيب؛ فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يحمل الخبر على هذا الوجه؛ فأما أن نجمع فيما ذكر من الأخبار بين ثبات التكليف، وحصول المعجزات، وظهور أشراط الساعة، فذلك غير جائز؛ فإن كان النقل في أحدهما أظهر، فالواجب دفع الآخر، أو تأوّله؛ وهذه الجملة قد نبّهت على المراد في هذا الباب، وأغنت عن تفصيله، ونحن نعود إلى الكلام، في بيان معرفة شرائعه، وكيفية الوصول إليهما، ونورد الجملة التي تتصل بالمعارف، دون ما يتصل بالأخبار، التي قدّمنا الكلام فيها، دون ما يتصل بطرق غالب الظن، التي تتعلق بأصول الفقه، أو فروعه؛ لأن ذلك من الباب الذي يجوز فيه طريقة التقليد؛ وإنما يجب أن نذكر في هذا الباب ما لا بد من معرفته، في أصول الشرائع، والوعد، والوعيد، وغيرهما ليكون توطئة لما بعده؛ وقد سقط بما قدّمناه قولهم: إنه لو كان مبعوثًا إلى الناس كافة لوجب أن يؤدّي إلى أهل اللغة بلسانها، وهذا يوجب أنه مبعوث إلى العرب فقط، لأنّا قد بيّنّا، أن الأداء بواسطة قد يصح إلى جميعهم، وإن كان على طريق المشافهة لا يصح إلا في العرب خاصة؛ وبيّنّا: أن ذلك لا يوجب ما يقوله بعض «الإمامية» من أنه، صلّى الله عليه، كان يعرف سائر السنة.

آخر الكتاب في النبوّات، يتلوه إن شاء الله الكلام في بيان وجوه معرفة مراد الله تعالىٰ، ومراد رسوله بالخطاب. فصل يتضمن مقدّمة يحتاج إليها في هذا الباب وحسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير.

فهرس المحتويات

الكلام في جواز نسخ الشرائع

الكلام في ثبوت نبوّة محمد، صلوات الله عليه، وفي إعجاز القرآن، وسائر المعجزات الظاهرة عليه، عليه السلام

الكلام في إثبات سائر معجزات الرسول صلّى الله عليه سوى القرآن، وبيان دلالتها على نبوّته

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السابع عشر

الشرعيات



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKI

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره(١). لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة(٢).

وُلِد بهمدان من أعمال فارس(٣)، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان(٤). وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت ٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي(٥) (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها(٦).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئين لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.
(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.
(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.
(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.
(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»(١)، وكتاب «في بعض اللّمع»(٢)، و«كتاب شرح المقالات»(٣)، و«كتاب التوبة»(٤). وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٥). (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف(٦). (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري**، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد**، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة **Mélanges 4**، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي**، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة الفكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.
(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(١)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٢).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٣)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ١٧/٣).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولـمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

«المغني في أبواب التوحيد والعدل». موضوعه الواضح هو: أحد الأصلين وهما في تعبير القدامى: أصل الاعتقاد، وأصل العمل، والأول هو علم الكلام ـ التوحيد ـ والثاني هو علم أصول الفقه... فالمغني ـ كما يتضح من تسميته ـ في الأصل الأول وهو الاعتقاد؛ أو أصول الدين؛ وهذا الجزء السابع عشر منه يحمل في المصوَّرة عنوان: «الشرعيات من المغني» فهل هو في الأصل الثاني وهو: أصول الفقه، أو أصول العمل؟ هذا ما جرت به الألسنة بين العاملين في تحقيق المغني... لكن قاضي القضاة، رغم تسمية هذا الجزء «الشرعيات» ـ وقد تكون هذه التسمية له هو ـ يحرص في غير موضوع من ذلك الجزء السابع عشر على تقرير أنه ترك تفصيل كذا وكيت لمكانه في «أصول الفقه»... كما يشير إلى الفرق بين تناول هذه المسائل من الإجماع، والقياس، والاجتهاد وما ألَمَّ به من أبحاث العموم والخصوص، والأمر والنهي ونحوها في هذا الجزء، وبين تناولها في كتب أصول الفقه، ولعل من أبين عباراته في التفريق بين تناول هذه الشرعيات في كتاب مفرد لعلم الكلام، وبخاصة الكلام الاعتزالي في التوحيد والعدل، وبين تناولها في أصول الفقه قوله: «وإنما نذكر في هذ الموضوع جمل القول في الأدلة، لأن الغرض بيان ما يعرف به الأحكام في الوعد والوعيد، دون تقصِّي القول في أصول الفقه»[١].

وقوله كذلك: «... وإنما نذكر الآن جمل الأدلة، لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر

(١) المغني ١٧/٦٨.

بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة؛ لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بدَّ من بيان أصولها»[١].

وبأمثال ذلك من عباراته وإشاراته العديدة في هذا الجزء، ندرك أن موضوع هذا الجزء هو ما يلتقي فيه «الأصلان» اللذان سمّاهما الأقدمون: أصل الاعتقاد؛ وأصل العمل... أو أصول العقيدة؛ وأصول الفقه... يعرض فيه قاضي القضاة لهذه الناحية مبيِّنًا صلة أصول الفقه ـ أصول العمل ـ بأصول الاعتقاد؛ وهذا ما بيَّنه قوله: «وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول...» وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية، التي وضع لها الشيخ كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»؛ وألَّف مع ذلك كتابه «النهاية في أصول الفقه» الذي يذكره في هذا المغني[٢].

ويكون هذا الجزء صنفًا غير كثير ولا شائع في تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاؤها مع أصول العقيدة: بتناول ما قد يحمل أصحاب أصول الفقه القول فيه، أو يتركون التعرّض له أحيانًا. ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله[٣].

ويشير محقّق الطبعة الأولى من هذا الجزء[٤]، إلى أنه لولا النقص من صفحات المخطوط الأساسية، لكان هذا الجزء من الأجزاء الكبيرة في تجزئه «المغني»[٥].

فلذلك، ومن المؤسف له حقًّا، أن هذا النقص كان مانعًا لنا من معرفة آراء القاضي في الوعد والوعيد[٦] والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧]، بينما تعرَّفنا كثيرًا على آرائه في أفعال النبي ﷺ، وطريقته ﷺ في

---

(١) م.ن. (٢) م.ن. ١٧/ ١٠٢.

(٣) اقتبست هذا المقطع من الكلام من مقدمة محقِّق الطبعة الأولى من هذا الجزء، طبعة القاهرة، لاس.

(٤) هو أمين الخولي. (٥) المغني ١٧/ ٤ (مقدمة المحقِّق). (بتصرّف).

(٦) قد صرَّح القاضي في هذا الجزء بأنه خصَّص بابًا في الوعد والوعيد، فقال ما نصّه: وسنبيِّن في باب الوعيد: أن الوعيد يتعلق على شرط. المغني ١٧/ ١٤٢. (طبعة القاهرة).

(٧) وقد أشار القاضي إلى هذه المباحث في هذا الجزء، يقول ما نصّه: أبواب الوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...». ١٧/ ١٨٧ و٢١٢ (إشارات عامة).

الاستدلال[١]، معتبرًا أن أفعال النبي ﷺ لا تدل على الوجوب، وقد خصَّص فصلًا ليدلِّل على مزاعمه[٢].

وكذلك، عرفنا الكثير في هذا الجزء على آراء القاضي في القياس والاجتهاد، والعلّة الموجبة عند القاضي في جعلهما من الدين[٣]، لأن النبي ﷺ يبيِّن الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد[٤]، فكما أن النبي ﷺ يبيِّن بالقول والفعل، فكذلك قد بيَّن الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد، ولهذه الجملة قلنا في القياس والاجتهاد أنهما من الدين، على حدّ تعبير القاضي[٥].

ولهذا قارن القاضي بين الشرعيات والعقليات وأن الشرائع في بابها كالعقليات[٦]. واعتبر أن القياس يختصّ بتكليف العلماء[٧]، وأن طريقة القياس الشرعي لا تخالف صورتها صورة القياس العقلي[٨]، رافضًا استدلال البعض من القرآن على فساد القياس[٩]، مع الرّدّ على آراء النّظام في القياس[١٠].

ومن تبريرات القاضي لمبحث القياس والإجماع، هو أنه يدلّ على وجوب الأفعال السمعية من غير جهة الخطاب[١١].

وليس غرضه في ذلك إلَّا بيان الطرق التي تعرف بها الشرعيات دون تقصِّي أصول الفقه[١٢]. لأن ذلك يطلب من كتب الفقهاء، والقاضي نفسه خصَّص كتبًا لذلك وأشار إليها في كتابه هذا.

---

(١) المغني ١٧/ ٢٠٨ وما بعدها.

(٢) م.ن. ١٧/ ٢٠١ وما بعدها.

(٣) المغني ١٧/ ٢١٤.

(٤) م.ن. ١٧/ ٢١٤ وما بعدها.

(٥) م.ن. ١٧/ ٢١٤.

(٦) يقول القاضي ما نصّه: اعلم أن هذا باب (أي القياس) يختصّ بتكليفه العلماء، لأنه من فروضهم، وكثير من فروع الأحكام الشرعية يتصل بذلك، لأن الشرائع في بابها كالعقليات، وكما أن في أحكامها ضروريًّا ومُكتَسبًا، وما يتعلق بغالب الظن، فكذلك القول في الشرعيات. فالضروري منها من فروض الكافَّة، لأنه بما يعلم دين الرسول عليه السلام باضطرار. وإن لم يمتنع في بعضه أن يختص بمعرفته أصحاب الأخبار فيها مكتسب، ويدخل أكثره فيما يختص العلماء دون العامَّة، لأنهم كالتّبع في هذا الباب. المغني ١٧/ ٢١٣.

(٧) المغني ١٧/ ٢١٣.

(٨) المغني ١٧/ ٢١٥.

(٩) م.ن. ١٧/ ٢٤٥.

(١٠) م.ن. ١٧/ ٢٣٠.

(١١) م.ن. ١٧/ ٩٧.

(١٢) م.ن. ١٧/ ٢١٤.

وبعد أن فصَّل القاضي الكلام عن القياس، بدأ الحديث عن الاجتهاد، وهو متمِّم للحديث الذي بدأه في القياس عن العِلَل الشرعية، فلذلك، فرَّق بين العلّة الشرعية والعلَّة العقلية(١)، ومقرِّرًا، وبلسان شيخه أبي هاشم، أن الإجماع حجّة على الأخبار(٢)، ومعتمدًا كثيرًا على آية قرآنية(٣) للدلالة على الإجماع(٤)، ويعود ويؤكد ذلك في مكان آخر من كتابه(٥).

وفرَّق القاضي بين: الاعتقاد، وأحكام الأفعال عند المذاهب المتعدِّدة، أو بالأحرى بين الأصول والفروع، فذهب إلى أن الحق لا يصحّ في (باب التوحيد والعدل)، أي في الأصول، إلَّا أن يكون في واحد من هذه المذاهب(٦)، لأن الحق يعني أنه مطابق للعلم(٧).

وأما في أحكام الأفعال، أي في الورع، فغير ممتنع أن يكون الحق في كل المذاهب، لأن كل مجتهد مُصيب، بحسب الشروط والاجتهاد، لأنه يقوم على غالب الظن(٨). فلذلك، يرفض القاضي ما ذهب إليه عبد الله بن الحسن بأن الحق قد يكون في المذاهب المختلفة في الأصول والفروع(٩).

ويشدِّد القاضي على أن القرآن وافق ما ذهب إليه في الأصول في باب التوحيد والعدل، لأنه لو كانت آراء كل المذاهب على حق، ومشفوعة بدليل قرآني، لصحَّ عند ذلك أن يقول الثنوي: إن الله نور، لأن ذلك في ظاهر القرآن. وكذلك قولنا في المشبهة والمجبرة(١٠).

وينهي القاضي هذا الجزء في الكلام عن خبر الآحاد، وهو صفحات معدودة، لأن المخطوط في الأساس منقوص، لا أن القاضي قد اختصر الكلام به، وكان من المؤمّل أن نرى آراء القاضي في الوعد والوعيد، والأسماء

---

(١) م.ن. ١٧/ ٢٦٨.
(٢) م.ن. ١٧/ ١٣٧.
(٣) هي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ۝١١٥﴾ [النّساء: الآية ١١٥].
(٤) المغني ١٧/ ١١٩.
(٥) م.ن. ١٧/ ١٢٠ وما بعدها.
(٦) المغني ١٧/ ٢٧٥ وما بعدها.
(٧) م.ن..
(٨) م.ن. ١٧/ ٢٧٦ وما بعدها.
(٩) م.ن. ١٧/ ٢٧٧ وما بعدها.
(١٠) المغني ١٧/ ٣٥٩.

والأحكام، ولكن الخسارة وقعت بسبب النقص في المخطوط، آملًا أن يزوِّدنا الزمان المستقبلي ما فقدناه من هذا الجزء.

هذا باختصار، المحاور التي دار الكلام عنها في هذا الجزء، وقد عالجها القاضي في ستة أبواب (كلام)، وفي (٦٨) فصلًا، موزّعة كالآتي:

١ ـ الكلام في خطاب الله تعالى وأقسامه، ٢ ـ الكلام في الإجماع[١]، ٣ ـ الكلام في أفعال الرسول ﷺ ومراتبها[٢]، ٤ ـ الكلام في القياس[٣]، ٥ ـ الكلام في الاجتهاد[٤]، ٦ ـ الكلام في خبر الواحد[٥].

وطبعًا، قد اتكأ القاضي في كتابه هذا على بعض مصنَّفات شيوخه السابقين، «ككتاب نقض الإلهام»[٦] و«كتاب العسكريات»[٧] لأبي هاشم، والملفت إحالته كثيرًا إلى بعض كتبه الفقهية، ومن الطبيعي ذلك لأن القاضي نفسه قد أشار إلى أن كتابه هذا (الشرعيات) هو لتِبيان الأصول لأن التفاصيل الفقهية، تبحث في كتب الفقهاء[٨]، فلذلك أحالَنا القاضي كثيرًا إلى كتبه الفقهية «ككتاب النهاية في أصول الفقه»[٩]، و«كتاب العمد»[١٠]، الذي تعرَّض فيهما لآراء الشافعي خِصِّيصًا، كما يظهر من كلام القاضي. وكذلك أشار القاضي إلى كتابه الموسوم باسم (التوبة)[١١]، ولا نعلم موضوعه لضياعه اليوم، ويظهر أنه كتابًا فقهيًّا من سِياق الاستدلال به.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ١٨/ ١١/ ٢٠١٠

---

(١) المغني ١٧/ ٨ ـ ١١٣ (وهو القسم الأكبر من الكتاب).
(٢) م.ن. ١٧/ ١١٤ ـ ١٨٧. (٣) م.ن. ١٧/ ١٨٨ ـ ٢١١.
(٤) م.ن. ١٧/ ٢١٣ ـ ٢٧٤. (٥) م.ن. ١٧/ ٢٧٥ ـ ٢٩٥.
(٦) م.ن. ١٧/ ٢٩٦ ـ ٢٩٨ (صفحتان فقط بسبب النقص في المخطوط).
(٧) م.ن. ١٧/ ١٩٣. (٨) المغني ١٧/ ٣٠٧.
(٩) م.ن. ١٧/ ٩٧ و١٠٢ و٣٢٧.
(١٠) م.ن. ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١ و١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.
(١١) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فصل في بيان المصلحة في التكليف من الباري عزّ وجل

لوحتا أ وب ـ أول المصوَّرة ـ مطموستان لا يقرأ منهما إلا كلمات أو جُمَل متقطعة، منها: .....[1] العلم.....[1] من.....[1] ومن.....[1] وذلك ما يصحّ في طريقة العلوم الضرورية ولا المكتسبة.....[1] صحَّ.....[1] علمه به دون علمه.....[1] ينبّ إلى الصدق.....[1] أخفى من علمه.....[1] بما بيَّنَّا.....[1] وهذا طريقه واجبة في العلوم.....[1]. وجوَّزنا في ذلك.....[1] لجوَّزنا مثله في.....[1] وهذا يُوجِب إبطال.....[1] مَن هذه.....[1] فإن قال: إن العلم بمُراده.....[1].

ضرورية لأنّا نعلم اختلاف الناس في.....[1] وفي صفاته ونعلم الحاجة في ذلك إلى الاستدلال، فلا فرق بين مَن قال فيها إنها ضرورية، وبين مَن قال ذلك. ولا فرق بين هذا القول، وبين القول بأن أفعال العباد كلها ضرورية من قبله تعالى، وفي ذلك.....[1] العباد أو التعبّد التي كان قولهم قد تقدَّم في جميع ذلك.....[1] فساد قولهم.

فإن قالوا: إنه تعالى يضطر إلى المراد.....[1] لأن الخطاب ليس بدلالة ولا بدَّ من معرفة المراد.....[1] من الاضطرار، وإلا لم تحصل المعرفة وليس كذلك.....[1] في كونه قادرًا أو عالِمًا، لأن الأدلة على ذلك صحيحة.....[1] معينة على الاضطرار.

قيل له: إذا ثبت بما قدَّمناه أن ذلك يصحّ فهذه التفرقة ساقطة لأنها مبنية على أنه تعالى.....[1] أن نختار في أحدهما خلاف ما نختاره في

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الآخـر.....[١] أن مـع الـقـول بـأن الـعـلـم بـذاتـه.....[١] أن يـصـحّ كون.....[١] بمراده ضرورة.

ثم قولوا: إنه تعالى يختار.....[١] إلى ذلك، فأما ونحن نمتنع من صحته فالذي أوردتموه.....[١] له.

وبعد... فإنكم بنيتم ذلك على أن الخطاب لا يدل.....[١] على كونه قادرًا وعالِمًا، وقد بيَّنَّا.....[١] أنه يدلّ، وإن كان وجه دلالته.....[١] على كونه قائمًا وقادرًا.

فقد بيَّنَّا في ذلك من قبل ما يُغني عن الإعادة. وذلك أن.....[١].

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله القول بأنه جلَّ وعزَّ لا بدَّ من أن يضطرنا إلى العلم بأنه فعل الآلام ومراده. .....[١] والمصلحة لأن في الألم إذا وقع يصحّ أن يكون قبيحًا وحسنًا، فلا يدلّ وقوعه على الوجه الذي أراد القديم تعالى أن يفعله عنه.

ومتى قالوا: إنه تعالى إذا ثبت أنه حكيم أمكن أن يعلم أنه فعل الآلام على الوجه الذي يحسُن وذلك يُغني عن الاضطرار.

قيل لهم: فقولوا بمثله في خطابه تعالى لأنه وإن كان مما لا يدلّ كدلالة الأفعال فقد يصحّ أن يدلّ على الوجه الذي ذكرناه من دلالة الآلام وألزموهم ألا يدلّ الخاصّ من خطابه، كما لا يدلّ العامّ لمثل العلَّة التي ذكروها، حتى ذكروها، الكذب على الله تعالى سبحانه عن ذلك علوًّا كبيرًا في خطابه إذا لم يقع العلم الضروري، ومتى قالوا: إنه يدلّ وإن لم يقع الاضطرار على أنه صدق وجب بمثله أن يقال: إنه يدلّ على المراد الذي وضع في اللغة له، لأن الطريقة في أحدهما كالطريقة في الآخر. ومتى قالوا: إنه لو دلَّ على مراده إذا وقع منه تعالى لدلَّ على ذلك إذا وقع منَّا.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو كلام غير ممكن القراءة.

قيل لهم: أفليس وقوع الآلام منّا لا يدلّ على أنه حسن، ولا على الوجه الذي يحسُن له، ولم يمنع ذلك من كونها دالَّة على ذلك إذا وقعت منه تعالى من حيث تقدّم العلم بحكمته، وأوجب ذلك صرف هذا الفعل إلى الوجه الذي يحسُن دون الوجه الذي يقبُح، فكذلك القول في الخطاب الذي تقدَّم فيه المُواضعة[١]، لأن المُواضعة في الخطاب.....[٢] التي تتخصَّص بدخول الأعراض وسائر.......[٢].

وبعد... فإنّا نقول في الخطاب.....[٢] لو صحَّ فساد الوجه الذي قلنا إنه يدلّ عليه، وإنما يجب في الدلالة إذا وقعت أن تستمر في كل موضع إذا وقعت على الوجه الذي تدلّ عليه، لأنه المُعتَبَر في كونها دلالة دون جنسها وسائر أوصاف وجودها، لا على هذا الوجه بمنزلة وجود ما يخالفها في الجنس في أنه لا يقدح في كونها دلالة.

فإن قالوا: إنّا لا نُوجِب الاضطرار في كل خطاب، لأنه ينقسم عندنا، ففيه ما لا يحتمل، كالخاصّ، وألفاظ العدد، وفيه ما يحتمل كألفاظ العموم، والألفاظ المشتركة، فلو لم نقل فيما حلَّ هذا المحل: إنه تعالى يضطر إلى العلم بمراده لأدَّى إلى أن لا يعرف مراده أصلًا، وليس كذلك الخطاب الخاصّ، لأنه يدلّ كدلالة الأفعال على كون فاعلها قادرًا عالِمًا.

قيل لهم: قد بيَّنّا أن الاضطرار مع تكليف العلم بذاته لا يصحّ أصلًا، فلا وجه لهذا الكلام، فقد كان يجب على هذ القول لو لم يصحّ أن يدلّ تعالى على مراده بالعموم وغيره أن لا يحسُن أن يكلِّفنا أصلًا، لأن جواز التكليف فيه يؤدِّي إلى أحد أمرين فاسدين: إما أن يضطرنا إلى المعرفة بذلك دون المعرفة بذاته وذلك مُحال، أو يضطرنا إلى المعرفة بذاته أيضًا، وسائر المعارف وذلك يقبُح لِما قدَّمناه في باب المعارف، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه تعالى يكلِّفنا العبادة ولا يعرِّفنا مراده منها، لأن ذلك تكليف ما لا يُطاق.

---

(١) المواضعة: الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها على بعض وإلى الأمور الخارجية. (شرح العبارات المصطلحة ص ٢٣٩).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

وبعد. . . فقد كان يجب على هذا القول أن لا يخاطبنا بالعموم، بل كان يجب أن يحطّ بدلًا منه الخصوص وإن طال، لأنه تعالى قادر على أن يدل بالخصوص على كل الأمور التي دلَّ بالعموم عليها؛ على أنّا قد بيَّنَّا أن العموم كالخصوص في أنه يدلّ، وفي أنه قد وقعت المُواضعة عليه على ما نقوله، فلا تصحّ تفرقتهم بينهما؛ على أنّا قد بيَّنَّا أن دخول الاحتمال في العموم إن أوجب أن لا يدلّ، وأن يضطر تغاير المعرفة بفعل التأكيد أو غيره، وذلك يُوجِب مثله في الخصوص لأن الاحتمال قد يُدخِله، وإن كان دخول الاحتمال في العموم أكثر، وذلك لا يُوجِب تميّزه منه، كما أن بعض الخصوص يُدخِله من الاحتمال ما لا يُدخِل غيره وأن يمنع ذلك من كونه دالاً، وهذا بمنزلة الآلام التي إذا وقعت بغير المكلّف كان احتمال الشبه في قُبحها أكثر من احتمال ذلك إذا وقعت بالمكلّف، ولم يمنع من أن الكل سواء إذا فعله تعالى في أنه يدلّ مع المعرفة بحكمته على أنها حسنة، وعلى وجه حُسنها، فكذلك القول فيما ذكرناه من الخطاب، على أن الذي تعلَّقوا به من الاضطرار يُوجِب القول بأن مَن لم يضطره إلى مراده بالعموم ويكون معذورًا غير محجوج، لأنه لا طريق له إلى أن يعرف مراده تعالى بذلك العموم ولا بغيره وإنما الطريق إلى ذلك الاضطرار فيمن لم يحصل ذلك فيه، فيجب أن لا يكون متعلِّقًا للعبادات التي يدلّ العموم عليها ويقتضيها، وإذا لم يكن مكلّفًا لفَقْد العلم والتمكّن منه فيجب أن يكون معذورًا، وهذا يُوجِب أن يقولوا فيمن خالفهم في العموم إنه معذور في أن لا يقول بالصواب ولا يعلمه ولا يعمل به، ولا فرق بين هذا القول، وبين القول في كل مَن خالف في المذاهب أنه معذور غير محجوج ويلزمهم مثل ذلك في الخطاب الخاصّ، وفي كل المعارف، على الحدّ الذي ذكرناه؛ وهذا يجب أن يعذروا الكفَّار فضلاً عن أهل المِلَّة.

ومتى قالوا: إن الجميع قد عرفوا الصواب من ذلك، وإن جحدوه فقد ادّعوا علينا ما يعلم خلافه، فهم كأصحاب المعارف إذا ادّعوا أن كل الخلق يعرفون الحق إذا كانوا عقلاء مكلَّفين وهذا بهت من قائله. على أنّا قد بيَّنَّا أن القول بالاضطرار في العموم لو سلم لهم لوجب أن يكون خطابه بالعموم عبثًا لأن العلم الضروري، على ما قدّمنا القول فيه واجب في الخصوص لاحتماله

أنه وجب في العموم، وهذا يُوجِب كون القرآن وإنزاله عبثًا، وأن يقال: إنه لا يدلّ على شيء من الأحكام.

فإن قالوا: إذا كان خطابكم، وإن كان قد يضطر المخاطب إلى قصده لا يجب أن لا يكون فيه فائدة فكذلك القول في خطابه تعالى.

قيل له: إن خطاب الواحد منّا هو طريق معرفة قصده باضطرار كالإدراك الذي هو طريق العلم؛ وإنما يصحّ ذلك لمّا كان مدركًا وخطابه مدركًا فصحَّ أن يعرف قصده عند ذلك، وربما يعرف ذلك بالإشارة كما يعرفه بالكلام، ويكون المخاطَب مُخَيَّرًا بين الأمرين إن علم أن الاضطرار يقع بكل واحد منهما، وليس كذلك حال خطابه تعالى، لأنه ممَّن لا يدرك، ولا نفس الخطاب يكون طريقًا للمعرفة عندك والعلم الضروري يُغني عن ذلك، ويُوجِب كونه عبثًا، ويصير بمنزلة مَن يحمل غيره رسالة بالعربية ليؤدِّيها إلى عربي فصيح، ويكتب معه رقعة بالفارسية لا طريق لذلك المُرسَل إليه إلى معرفته إلا ببيان الرسول، وبيانه يستقل بنفسه، فإذا كانت الرقعة لا فائدة فيها، لأن المقصد يحصل بتأدية الرسالة، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإنما نقول: إنه تعالى لا بدَّ من أن يخاطب من حيث كان الخطاب عندنا دلالة، ولا بدَّ للمكلّف من الاستدلال من الدلالة والعلم بها، وإنما نقول: إنه تعالى قد يؤكد ذلك لما فيه من تقوية حال الدلالة، وذلك يحسُن لمثل ما له يحسُن نصب الأدلة، ولا يجب إذا كان ذلك حسنًا أن يدخل التوكيد في سائر خطابه، لأن ما يحسُن لا يجب وجوده في كل خطاب، ولأنه قد يعرف فيه بعض وجوه القبح، فيقبح، كما قلنا في ترادف الأدلة؛ إنه وإن حسن فقد تعرض فيه بعض وجوه القبح فلا تترادف، بل لا يفعل القديم تعالى الأدلة واحدة، وغير ممتنع أن يكون التأكيد فيحسن بهذا الوجه أيضًا، لأنه لا يمتنع أن يكون دخوله بمنزلة الدلالة التي لا يتكون مرة خصوصًا ومرة عمومًا بحسب المصلحة، فلذلك يدخلها التأكيد مرة وتتعرى فيه أخرى، بحسب المصلحة، فعلى طريقتنا لا يجب في الخطاب والتوكيد أن لا يكون له معنى، كما ألزمناهم، ولا يجب أيضًا إذا أفاد التوكيد في موضع أن يكون داخلًا في

كل موضع، لأنه تعالى إنما يخاطب على حسب المصلحة في هذا الباب، ومن شيوخنا مَن يقول في التأكيد: إنه لا بدَّ عند دخوله في الكلام من فائدة زائدة على ما يقتضيه المؤكّد من الدلالة على المراد؛ وفيهم مَن لا يُوجِب ذلك، والذي يجب أن يحصل في ذلك ما قدَّمناه من أنه لا بدَّ من كونه مُقَوِّيًا لحال الدلالة، ومن كونه مصلحة في النظر في الدلالة، فأما وجوب فائدة زائدة فلا دليل عليه، وإن كان لا يمتنع في كثير منه أن يقتضي هذا الوجه، على ما ذكره شيخنا أبو علي[١]، رحمه الله، في التفسير في مواضع من ذلك؛ وهذه الجملة.....[٢] عمّا يحتاج إليه في هذا الباب؛ ومُسقِطَة سائر ما حكيناه عنهم من السؤال. فلا وجه لتتبّعه على التفصيل.

فصل في بيان ما يصير العامّ عامًّا، والخاصّ خاصًّا، وما يتصل بذلك

[في إثبات أن لا اعتبار للألفاظ إلا من خلال القصد]

قد بيَّنَّا ما يرجع إلى وضع اللغة في هذا الباب، ودللنا على أن في الألفاظ ما وضعوه ليعبِّر به على طريق الشمول. وفيها ما وضعوه ليعبِّر به على طريق الاختصاص، والمعبّر بلفظة العموم لا يكون قوله عامًّا إلا بأن يقصد ما وُضِعَ له، فبالقصد الذي ذكرناه ما يتعلق بجميع ما وُضِعَ له، لا لصيغته فقط؛ يبيِّن ذلك أنه لو تكلم به وهو لا يعرف المواضعة ولا قصد الطريقة التي وضعوا اللفظة لها لم يكن مفيدًا ولا عامًّا، ويحلّ ذلك محل أن يتكلم المتكلِّم بذلك قبل وقوع المواضعة عليه. وقد علمنا أن الكلام لا يفيد، ولمّا وقعت المواضعة فكذلك لا يفيد ممَّن لا يقصد طريقة المواضعة. يبيِّن ذلك أن الموضوع للعموم قد علمنا أنه يصحّ أن يفيد به الخصوص، كما يصحّ أن يفيد به العموم، والصفة

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبَّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

واحدة، فلو كان لصورته مع تقدّم المُواضعة يكون عبارة عن جميع ما تناولته لوجب ذلك فيه وإن قصد بها الخصوص، وبُطلان ذلك يبيِّن أنه يصير عامًّا فيما وُضِع له بالقصد دون الصيغة.

ويبيِّن ذلك: أن الشيء إذا جاز أن يقع على وجهين أو وجوه فإنما يختصّ عند وجوده بأن يقع على أحدهما بالقصد، على ما دللنا عليه، في باب الإفادة عند الدلالة، على أن الخبر لا يكون خبرًا إلَّا بالإرادة، فإذا صحَّ ذلك فكانت الصيغة الموضوعة للعموم لصحَّ أن توجد مفيدة للعموم مرة وللخصوص أخرى بل لضروب من الخصوص، فيجب أن يقع عليه عامّة إلا بالقصد، كما لا تقع على سائر وجوه الخصوص إلا بالقصد؛ وقد بيَّنّا هناك بُطلان القول بأن اللفظة تتعلق بما تفيده لشيء يرجع إليها، ودللنا على فساد ذلك بوجوه. وبيَّنّا أنه يجب على ذلك بُطلان الاتّساع والمجاز في الكلام، إلى غير ذلك مما ذكرناه؛ فليس لأحد أن يقول: إن لفظة العموم لا يصحّ أن تكون مستعملة إلا فيما وُضِعَت له فلذاتها ولجنسها تتعلق بذلك، ويستغني عن القصد، لأن القصد هو الذي يعلِّقها بما وضعت له، ولولا ذلك لحلَّت محلّ الكلام المُهمَل لم يوضع لفائدة.

[في بيان أن مراد الألفاظ يظهر بالقصد والمواضعة]

فإن قال: إذا كان بالقصد يصير عامًّا، فما الذي أثَّرت المواضعة فيه، وبماذا يُفارق المجاز الذي هو استعماله في الخصوص، وكِلاهما يفتقر إلى القصد؟

قيل له: إن الكل يتفق في الحاجة إلى القصد، للعِلَل التي ذكرناها، فإن كان للحقيقة من التأثير ما ليس للمجاز، ولِما يطابق المُواضعة ما ليس لِما يخالفها من وجهة أن ظاهره إذا تجرَّد دلَّ على ما وُضِعَ له، ولا يدلّ على الخصوص مَن الذي هو مُجاز فيه، وكذلك فإنه في باب العموم يصير للمواضعة المتقدمة طريق الاضطرار إلى القصد، على وجه لا يحصل طريقًا عليه في وجه المجاز والمواضعة، فإذن بَدَت شاهدًا من باب الاضطرار وغائبًا في باب الاستدلال، وذلك ينبِّه على سقوط ما ظننته.

فإن قال: إن كان بالقصد يصير عمومًا، فما معنى قولكم: إنه قد وُضِع في اللغة للعموم؟

قيل له: المراد بذلك أنه وُضِعَ ليعبِّر به عن ذلك، ويُفاد به ذلك، ثم المفيد والمعبّر لا بدَّ من أن يقصد ما وُضِعَ له وإلا لم يكن مفيدًا له؛ فلا بدَّ من الأمرين، لأن المواضعة لو عدمت لم يؤثِّر هذا القصد بانفراده، ولو وجدت وعدم القصد لم يكن هذا القول عمومًا من قائله، وإذا حصلا وقعت الفائدة باللفظة على ما ذكرناه.

[في بيان التفاوت بين اللفظ الخاص واللفظ العامّ]

فإن قال: أليس إذا أراد به الخصوص أيضًا فالحال هذه، من أنه لا بدَّ من مواضعة وقصد، وهذا يُوجِب أن لا فرق بين الحقيقة والمجاز.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه في وجه المجاز يحتاج مع القصد إلى قرينة أو عهد ليقع به الاضطرار في الشاهد، وليصحّ الاستدلال على المراد في الغائب، وليس كذلك في باب الحقيقة.

يبيِّن ذلك: أن القائل لغيره: عند عشر رجال يعلم قصده بها إلى العدد إذا أراد الحقيقة، ومتى أراد تسعة يحتاج إلى قرينة أو عهد ليعرف قصده، فلا بدَّ من مزية للحقيقة في باب الاضطرار، وفي باب الاستدلال، وإن كان لا يمتنع في بعض الأحوال أن يتفقا في الاضطرار، على حسب موافقة الإشارة للعبارة في هذا الباب، وذلك لا يكون إلا في الأمور الظاهرة، دون الخفيّ الغامض.

فإن قال: أليس هذا القول يُقارِب قول المُرجِئة[١] الذين يقولون في العموم: إنه إنما يكون عمومًا بالقصد؟

---

(١) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدِّمون القول ويؤخِّرون العمل. وسمّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فِرَقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/٥٣٩؛ الفصول المختارة ج ١؛ التنبيه والرّدّ ص ٤٧، ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

قيل له: بل هو بعيد من مذهبهم، لأنهم لا يجعلون مجرَّده دلالة على أن المتكلم به قصد العموم وأفاده، بل يقولون يحتاج في ذلك إلى دليل غير مجرّده؛ وعندنا أن مجرّده دلالة ذلك؛ وهم إذا ذكروا القصد فإنما يعنون به: أن اللفظة اختصَّت، وخرجت عن الاحتمال والشركة، ولولا القصد لكان موضوعها موضوع اللفظ المشترك، وليس كذلك قولنا، وهذا فرق بَيِّن لمَن يتدبر.

فإن قال: فيجب على هذا القول في ألفاظ الخصوص وغيرها مثل ما ذكرتم في العموم.

قيل له: كذلك نقول لأن المتكلم لا يكون مفيدًا بكلامه ما وُضِع له من الفائدة إلا بالقصد، كان الكلام خصوصًا أو عمومًا، لأن العلّة التي ذكرناها قائمة في الجميع.

[في بيان أن من حق الكلام أن يكون قائله عالِمًا بالمواضعة وقاصِدًا الفائدة]

فإن قال: أفيجب مع القصد إلى الفائدة التي وضعت العبارة لها في اللغة القصد إلى أن يتكلم بمواضعتهما، ويقصد أن يكون متكلِّمًا بلغتهم؟ فإن أوجبتم ذلك بَطُل اقتصاركم على القصد الواحد، وإن امتنعتم من ذلك لزم إذا كانت الكلمة قد وُضِعَت في اللغة لأمرين مختلفين، أو متفقين لأن لا يكون المتكلم بأن يكون متكلِّمًا بإحدى اللغتين بأولى من أن يكون متكلِّمًا باللغة الأخرى.

قيل له: إن المواضعة قد سلفت وتقدَّمت، ولا يجوز أن يكون المتكلم باللغة قاصدًا إليها وقد صارت ماضية إنما يجب أن يكون عالمًا بها ثم يقصد ما علم من الفائدة التي وضعوا العبارة التي تفيده إذا تكلم بها، وإن كانت الكلمة قد وضعت في اللغة لأمرين مختلفين صار متكلِّمًا بإحداهما إذا أراد الفائدة صار المتكلّم بها، بكِلتا اللغتين، إن كان عالـمًا، لأنه لا فرق بين أن يتكلم بها بإحداهما وبين أن يتكلم بها الأخرى، وإنما يخالف حالها إذا كان هذا صفتها لحالها إذا كانت مفيدة لتلك الفائدة في لغة واحدة، من جهة أن العالم بأيّ

واحدة من اللغتين يصحّ أن يفيد بها ذلك، وليس كذلك الحال إذا انفردت باللغة الواحدة.

فإن قال: فإن كان لا يجب القصد إلى المواضعة بل يكفي القصد إلى الفائدة مع العلم بالمواضعة فيجب مثل ذلك في حكاية كلام زيد، إذ لا يجب القصد إلى حكاية كلامه ويكفي القصد إلى الفائدة؟

قيل له: إن الحاكي إنما يجب أن يقصد الحكاية، دون الفائدة، ولذلك لا يكون كاذبًا إذا كان كلام المَحكي كذبًا، فهو بالضدّ مما ذكرناه، فكأنه يقصد أن يُورِد مثل كلام المحكي، في صورته وصفته، كما يقصد أن يفعل مثل مشيئته ولا يجب أن يقصد غير ذلك من كونه حاكيًا، وليس كذلك حال المتكلِّم باللغة ابتداء، لأنه يقصد الفائدة دون الحكاية، فكما يكفي في الحكاية القصد الواحد فكذلك في المتكلم به؛ على جهة الابتداء، فلذلك يحتاج الحاكي لكلام المتكلِّمين إلى قصدين، ولا يحتاج المتكلِّم بالكلمة الواحدة المتفقة الفائدة، في لغتين إلى قصدين على ما قدَّمنا القول فيه.

[في بيان أن الخبر عن الأشياء الكثيرة لا يحتاج إلا قصدًا واحدًا]

فإن قال: فيجب، إن كان لا يكون عمومًا إلا بالقصد، أن يكون المخبر بالعموم عن الأمور الكثيرة يحصل منه بعددها من إجراء القصد، لأن إرادة الشيء لا تكون إرادة لغيره. وهذا يُوجِب أن لا يصحّ منه تعالى أن يخبر بالثواب والعقاب مع دوامهما.

قيل له: إن القصد الذي به يصير الخبر عامًّا ومُتَناوَلًا لجميع ما يقع عليه هو القصد إلى الإخبار عن الجميع، لا أنه القصد إلى المخبر عنه لأنه لو كان لا يتم ذلك إلا بإرادة المخبر عنه لما صحَّ أن يخبر عن الماضي، وسائر ما لا يصحّ أن يريده.

فإن قال: فيجب، وإن كان القصد يتناول نفس الخبر، أن يكون عدد ما هو يخبر عنه، لأنه إذا كان الخبر عن الشيء الواحد يحتاج إلى قصد فكذلك إذا كان الخبر عن أشياء يحتاج إلى قصد بعددها، وإن كانت مُتَناوَلَة له.

قيل له: إن الصحيح في ذلك عندنا ما ذكره «أبو هاشم»[(١)] رحمه الله، آخر أمر، أنه يكفي قصد واحدة، وإرادة واحدة، لأن الخبر يحصل له عند وجوده وجوه، في تعلّقه بما يتعلق به، فكما لو كان خبرًا عن الشيء الواحد لم يحتج إلى قصد واحد، فكذلك إذا كان خبرًا عن أشياء كثيرة، لأنه في الحالتين القصد يتناول نفس الخبر، ويقع به على بعض الوجوه، ولذلك يصحّ من المخبر أن يخبر عمّا لا نهاية له، كما [لا] يصحّ أن يخبر عن المتناهي.

فإن قال: فهلّا قلتم: إن الخبر الذي هو العموم تتضاعف أجزاؤه بحسب ما هو خبر عنه، فلا يكون الخبر عن بعضه خبرًا عن سائره، وإن كان لا يتميَّز، فإن كان كذلك بَطُل قولكم: إن القصد يؤثِّر في الخبر الواحد، فيقع به مرة عمومًا ومرة خصوصًا، لأنّا لا نسلم لكم، وهو عامّ، أنه خبرٌ واحد، بل نقول: إنه إخبار بعدد ما تناوله، وإن لم يكن للواحد منّا فيه أن يميّز ذلك.

قيل له: لو كان الأمر كما ذكرته لَما صحَّ من القادر منّا أن يخبر إلا بحسب قدره، فإذا كانت محصورة العدد لا يصحّ أن يخبر إلا عن ذلك القادر [مرة ـ مردود] بأن الضعيف والقوي سواء في أنه يصحّ أن يخبرا عن كل عدد باللفظ الموضوع لذلك دلالة على أن الحروف لا تتضاعف، وأنه لا يمتنع أن يكون أقلّ ما معه يصير خبرًا، وهو مع ذلك عامٌّ.

وبعد ـ فلو تضاعفت الحروف لم يكن الكلام إلا خبرًا واحدًا، لأنهم لم يقيسوا الخبر بأنه خبر إلا لصورته، دون كثرة أجزائه وقلّتها، وذلك يُبطِل ما ذكروه.

وبعد. . . فلو كان الأمر كما قالوا لم يصحّ أن يُبنَى عليه غير ما توهَّموه، من أن كل خبر يختصّ بمخبر مخصوص، ويحتاج إلى قصد معين؛ وذلك لأن

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

المخبر منّا لا يميِّز من خبره ما يصحّ معه في القصد ما سألوا عنه، وإذا لم يصحّ ذلك فيجب أن يكون قصده مُتَناوَلًا للجملة؛ وفي ذلك إبطال القول بالحاجة إلى قصود، لأن كل واحد منها يسدّ مسدّ الآخر فيما ذكرناه، فإذن يعبِّر الواحد منها عن الجميع.

[في بيان مُغايرة الأمر والنهي للخبر]

فإن قال: إن كان القصد الواحد يكفي في الخبر العامّ فيجب مثله في الأمر إذا كان عمومًا.

قيل له: إن الأمر إنما يكون أمرًا لإرادة، فإذا كان عامًّا صار متناولًا للأفعال الكثيرة، فلا بدَّ من إرادات بعددها، وكذلك القول فيما به يصير نهيًا من الكراهات، وفارق حال الأمر والنهي في هذا الوجه لحال الخبر.

فإن قال: فيجب في الأمر إذا كان خطابه لجماعة أن يكفي فيه الإرادة الواحدة لأنه في كونه خطابًا لا يجب أن يكون مُتناولًا للمأمور به، من حيث يصحّ أن يكون الخبر خطابًا كما يصحّ ذلك في الأمر.

قيل له: إن الأمر إنما يكون خطابًا لقوم بأن يتناول الفعل من كل واحد منهم، فهو في كونه خطابًا تابع به للمأمور به. يبيِّن ذلك: أنه لا يجوز أن يريد المأمور من عشرة ولا يكون مخاطبًا لهم، وقد يكون مخاطبًا لهم بذلك على طريق الأداء، لا على جهة التكليف وإن لم يرد الفعل منهم، فصار كونه خطابًا تابعًا لإرادة الفعل منهم لا محالة، فمتى أراد ذلك فقد أغنى عن قصد زائد في كونه خطابًا لهم، ومتى لم يرد الفعل منهم احتاج إلى قصد زائد يصير به خطابًا لجماعتهم، ثم ينظر في الوجه الذي قصد إليه، وإن كان على طريقة الخبر كفى فيه قصد واحد، وإن كان على طريقة التكليف فالحكم ما قدَّمناه، فصار كونه خطابًا للمكلَّفين لا يكون إلا تابعًا، على ما قدَّمناه؛ وإنما كان كذلك لأن الإرادة لا تتناول الأشخاص، وإنما تتناول الأفعال، وليس فيما يتضمنه الخطاب والكلام من الأفعال إلا نفس الخطاب أو ما يتناوله، فإذا كان الذي يتناوله على طريقة الخبر لم يجب أن يُراد، وإنما كان على طريقة التكليف وجب أن يُراد، ولا ثالث لهذين.

[في بيان الفارِق بين الإرادة والخبر]

فإن قال: جوّزوا لهما ثالثًا، وهو أنه تعالى إذا وعد وتوعَّد، فلا بدَّ من أن يُريد الثواب أو العقاب.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الوعد هو خبر، وأنه لا يجب في كونه خبرًا عن الثواب أن يفتقر إلى إرادة الثواب، بل يكون خبرًا عن ذلك بقصد يتغيَّر به، فلماذا يجب أن يكون مُريدًا للثواب.

يبيِّن ذلك: أن الوعد قد يحصل على جهة العموم، ولا يطيع المكلّف فلا يحصل الثواب ألبَتَّة، وكذلك يقول في الوعيد، فكيف يجب والحال هذه أن يكون مُريدًا للثواب والعقاب!؟

فإن قال: لا بدَّ من أن يريدهما على شرط.

قيل له: إذا كنت إنما أوجبت كونه مريدًا لهما من حيث كان الخبر وعدًا أو وعيدًا، وفي كونه وعدًا لا يحتاج إلى شرط، فيجب مثله في إرادة الثواب، إن كان ذلك واحدًا.

[في بيان رأي أبي هاشم وأبي علي في مسألة الخبر والإرادة]

وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم أن إرادة الثواب من الله تعالى لا يجب أن تتقدَّم لأنه إرادة لفعله وإنما يجوز أن تتقدَّم إرادته على طريقة التكليف بفعل غيره، وأشبعنا القول في ذلك، وبيَّنَّا أنه لو كان يجب أن يكون مُريدًا للثواب لم يكن ليجب ذلك من حيث لا يكون الوعد وعيدًا إلا بهذه الإرادة، بل كان يجب ذلك لأمر آخر. وقد بيَّنَّا من قبل: أن الخبر عن شيخنا «أبي علي» رحمه الله، يفتقر إلى إرادتين لا بدَّ منهما، والأمر إلى ثلاث إرادات: إحداهما في الخبر إرادة إحداثه؛ والأخرى إرادة الإخبار به عمّا هو خبر عنه... وإحداهما في الأمر إرادة إحداثه؛ والثانية إرادة إحداثه أمرًا لمَن هو أمر له، والثالثة إرادة المأمور به. وعند شيخنا «أبي هاشم» رحمه الله، إرادة إحداثه خبرًا عمّا هو خبر عنه تُغني عن إرادة إحداثه، فالذي لا بدَّ منه في كونه خبرًا هو هذه الإرادة، وكذلك

يقول في الأمر إن إرادة إحداثه أمرًا لمَن هو أمر له تُغني عن إرادة إحداثه فيكفي في كونه أمرًا هذه الإرادة، وإرادة المأمور به فقط. وهذا القول منه، رحمه الله، إنما يتمّ على أحد مذهبيه؛ لأنه ذكر في موضع أن إرادة كونه خبرًا لا تتعلق الخبر في الحقيقة، ولا يمتنع أن تكون إرادة لا مراد لها، فعلى هذا القول لا يصحّ أن يقول عن هذه الإرادة إنها تكفي في كونه خبرًا، لأنه يؤدّي إلى أن يكون فاعلًا للخبر، مع العلم وتمييزه عن غيره وإن لم يرده، وذلك لا يتم على سائر مذاهبه، وإنما يصحّ ما حكيناه عنه في الخبر على المذهب الثاني، وهو أن إرادة الإخبار به عمّا هو خبر عنه تتناوله في الحقيقة، فيصحّ أن يقول: إنه يُغني عن إرادة إحداثه، ويستدلّ على ذلك بأن يقول: إذا لم يكن غرضه من الخبر إحداث عينه وإنما الداعي يدعوه إلى الإخبار به عمّا هو خبر عنه فإنما يجب أن يريده على الحدّ الذي دعاه الداعي إليه، فلذلك يستغني بهذه الإرادة عن إرادة إحداثه، وإن كان أحدهما مُخالِفًا للآخر، لأنه لا يمتنع أن يكون أحد الأمرين يُغني عن الآخر، وإن كان مُخالفًا له، إذا كان هو الغرض، أو يوفي على الآخر، في الوجه الذي تدعو الدواعي إلى الفعل، لكن هذا التعليل يُوجِب في الفعلين إذا كان أحدهما هو المقصد أن يصحّ من العالم أن يزيده دون الآخر، نحو أن يكون قصده الخبر فيزيده دون أسباب الحروف و[لو أن كونه عالمًا] بالسبب مميزًا له من غيره على الوجه الذي يعلم جملة الحروف ويميِّزها من غيرها. وأظن أنه رحمه الله قد جوَّز ذلك في بعض المواضع، كما جوَّز، إذا كان الغرض مقصورًا على السبب، أن يريده إن لم يرد السبب وهذا مما يقرب أن يجده أحدنا من نفسه، لأنه يعلم من نفسه إذا أراد الخطاب والإخبار أنه قد لا يريد الأسباب على التفصيل، ولولا أن الكلام في ذلك عارِض لتقصَّيناه.

[في بيان أقسام خطابه عزَّ وجلّ]

فحصل من هذه الجملة: أنه تعالى في سائر ما يخاطب له لا يخرج خطابه عن أن يكون خبرًا، لا يتضمن طريقة التكليف، أو يكون خبرًا يتضمن طريقة التكليف، والأمر والنهي يدخلان في هذا القسم من المعنى. فالخبر الذي

لا يتضمن طريقة التكليف لا بدَّ من أن يكون على التكليف بضرب من ضروب المصلحة، نحو إخباره عن إهلاك من أهلك من عاد[١] وثمود[٢] وغيرهما، وإخباره عمّا لحق الأنبياء عليهم السلام، وغير ذلك، لأنه لا بدَّ في ذلك من أن يكون صلاحًا في تكليف من تعبّده بقراءة القرآن وتأمّله.

فأما الخبر الذي يجري مجرى التكليف فهو الخبر عن وجوب العبادات، لأنه يحلّ محل الأمر ويزيد، أو ينبىء عن قبح الأفعال فيحلّ محلّ النهي أو يزيد، فهذا لا بدَّ فيه مما ذكرناه من الأمر والنهي فإن كان صورته صورة الإخبار لأن قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: الآية ٩٧] يدلّ على أنه تعالى مُريد للحج منهم على شرائطه، كما يدلّ الأمر على ذلك. وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٢٣]. . . الآية يحلّ محل النهي، في الباب الذي ذكرناه، فلا بدَّ من أن يدل على الكراهة كدلالة النهي. فأما الوعد فلا بدَّ من أن يتضمن الترغيب في الفعل الذي علق الوعد به، فيحلّ من هذا الوجه محل الأمر؛ وأما الترغيب فيدلّ على إرادة ذلك الفعل، وكذلك القول في الوعيد ودلالته على كراهة ما علق به، لأنه لا بدَّ من كونه زجرًا عن الفعل، ولا يكون زجرًا إلا مع الكراهة، ولهذه الجملة، اعتمدنا في عمومها على الزجر والترغيب، وذلك أنه تعالى إذا ثبت أنه زاجر بقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: الآية ١٤] لكل مكلّف عن الفجور فلأمر كونه عامًّا، وكذلك القول في الوعد إذا كان ترغيبًا لهم في الطاعة، هذا إذا تعلق الوعد والوعيد بما يتناوله التكليف من الأفعال، فأما إذا لم يكن كذلك فلا بدَّ في الجملة من أن يكون ترغيبًا في الطاعات وزجرًا عن المعاصي، وإن لم يذكر في اللفظ الوعد والوعيد، لأنه ربما يكون إرسالهما من غير تقييد أبلغ في باب المصلحة، وعلى هذا الوجه يجري في خطابه، جلّ وعزَّ، وصف الجنة، وما أعدّ الله فيها للمُثابين ترغيبًا بذلك في جملة الطاعات. وكذلك القول في وصف

(١) من الشعوب العربية البائدة التي انقطعت أخبارها واندرست آثارها، ولا نعرف عنها إلَّا ما ورد في الشعر العربي والقرآن الكريم. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٨).

(٢) من الشعوب العربية البائدة التي انقطعت أخبارها واندرست آثارها، ولا نعرف عنها إلَّا ما ورد في القرآن الكريم، والشعر العربي. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/٨).

النار وما فيها من أنواع العذاب، وهذه الجملة تبيِّن لمَن تأمّلها كيفية الاستدلال بجميعها، في الثواب على مراده تعالى، وتبيِّن أنه لا شيء ذُكِر من القرآن إلا وله تعلّق بالتكليف على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل في أن العامّ قد يقع خاصًّا، والخاصّ قد يقع عامًّا في المعنى وما يتصل بذلك

[في بيان ما بين اللفظ الخاصّ والعامّ من العلاقة]

اعلم... أن لفظة الخاصّ إذا أُطلِقَت لم يتناول اللفظ الموضوع للعموم، وكذلك العامّ إذا أطلق لم يتناول ما وُضِعَ للخصوص، وقد بيَّنَّا من قبل أنهما تجريان في حقيقتهما مجرى المُتنافيين، فلا يصحّ في الحقيقة أن يكون العامّ خاصًّا، ولا الخاصّ عامًّا، ولكن ذلك وإن كان لا يصحّ فقد ثبت أن المتكلم بلفظة العموم قد يريد بعض ما يتناوله دون بعض، على جهة الاتّساع، فيحلّ ذلك محلّ الخاص، فيقال: إنه خاصٌّ في المعنى. وخاصٌّ في المُراد، والفائدة من جهة الاصطلاح قد تطلق هذه الكلمة فيه، فيقال إن العموم خاصٌّ أو مخصوص، ويكون المعنى ما قدَّمناه، فمَن أراد به هذا الوجه فقد أصاب، ومَن ظن أنه في الحقيقة يصير خاصًّا فقد أبْعَد، لما قدّمناه، وكذلك القول في الخاصّ أنه لا يمتنع في المتكلم أن يريد به ما تناوله وغيره، فيحلّ محلّ اللفظ الموضوع للجميع؛ فيقال: هو عامٌّ يُراد به في المراد والفائدة، دون حقيقة اللفظ، على ما قدَّمناه.

وعلى هذه الطريقة نجد الفقهاء يقولون في لفظ الأمر: إنه نهي وتهديد، وهذا توسّع لأن الأمر لا يكون نهيًا، ولا لفظ النهي يكون لفظًا للأمر، وإنما المراد بذلك أن الأمر يُراد به ما يُراد بالنهي فيفيد فائدة النهي، ويكون مستعملاً في ذلك على طريقة التوسّع، كما يذكر الشيء ويُراد به غيره، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُف: الآية ٨٢] إلى غير ذلك، لأنه إذا جاز في اللفظ الموضوع لشيء أن يُراد به غيره لم يمتنع أن يُراد بالكلمة بعض ما تتناوله مع غيره على جهة المجاز، وهذا موجود في اللغة، على ما قدَّمناه في باب العموم، وكتاب الله جلَّ وعزَّ قد ورد بمثله، ولا خلاف في ذلك، لأن مَن يقول بالعموم يجوز ذلك

توسّعًا، ومَن لا يقول بالعموم يجوِّز ذلك، ويقول إنه كالعموم في بابه، لأنه مشترك محتمل للأمرين، وإنما قصدنا بهذا الباب إلى أن يعرف الغرض بهذه اللفظة، لا لأن فيما أوردناه شُبهة أو خلافًا.

فصل في بيان ما به يصير العامّ خاصًّا، والخاصّ عامًّا وأنه يجب أن يكون مُقارِنًا لهما

[في أن العامّ يصير خاصًّا والخاصّ يصير عامًّا بالقصد والدلالة]

اعلم... أن العامّ إنما يصير خاصًّا في المعنى بالقصد، فمتى قصد المتكلِّم بذلك إلى أن يريد به بعض ما تناوله كان خاصًّا، كما إذا قصد به إلى كل ما تناوله كان عامًّا وقد بيَّنَّا أن كونه خاصًّا وعامًّا في أنهما وجهان يقع عليهما بمنزلة وجوه الأفعال، فإذا لم يصحّ في الفعل الواقع على وجهين أن يقع على أحدهما إلا بقصد، على ما تقدَّم القول فيه، فكذلك القول في كون اللفظ واقعًا على هذين الوجهين فكذلك يكون المتكلّم باللفظة مخصصًا لهما ومُعَمِّمًا، فلا بدَّ فيما به يصير خاصًّا أن يكون من جهته، كما أن نفس اللفظة تكون من جهته، ولذلك تُوصَف بالخصوص والعموم، في حال وقوعها، ولا تُوصَف بذلك من قبل، والقول في لفظ الخاصّ إذا أراد به العموم في أن بهذه الإرادة يصير عمومًا كالقول فيما تقدَّم، فإن كان المتكلم بالعموم قصد به الخصوص كأن لم يدلّ على قصده، فالقول خاصٌّ، وهو في حُكم المعمَّى إذا كان قوله خطابًا لغيره، وفَقْد الدلالة على مراده لا يخرج قوله من أن يكون عامًّا، على ما قدَّمناه؛ وإن دلَّ على مراده بضرب من الدلالة كان مظهرًا لمراده حكيمًا في قوله، وخطابه تعالى لا يقع على هذا الحدّ، لأنه لا بدَّ من أن يبيِّن مراده بضرب من الدلالة إذا أراد باللفظ العامّ الخصوص.

[في بيان وجوب أن يكون القصد مقارنًا للعموم]

فإن قال: أفتقولون في هذه الأدلة إنها تقارن العموم، أو يجوز أن تتقدَّم؟ فإن قلتم: إنها تقارن لا محالة، أوجبتم القول بأن دلالة الخصوص تتصل بالعموم، وأخرجتم أدلة العقول من كونها دالَّة على الخصوص، فإن قلتم: إنها

يجوز أن تتقدَّم فجوَّزوا مثل ذلك في القصد، واجعلوا دليل القصد كالقصد، في وجوب المقارنة، أو القصد كدليل القصد في جواز التقدّم.

قيل له: إن ما به يصير الفعل واقعًا على وجه دون وجه يجب أن يكون مقارنًا، أو في حكم المقارن، حتى يختصّ بذلك الفعل......[1] ما يمكن من الاختصاص، فلذلك أوجبنا في القصد أن يكون مقارنًا للعموم على الوجه الذي يحصل عليه، والذي يمكن في ذلك، إلى أن يكون مقارنًا لأول حرف منه، على ما بيَّنَّاه في الخبر، فليس كذلك الدلالة على أنه، جلَّ وعزَّ، قصد الخصوص، لأن الدليل على الشيء قد يتقدم، كما قد يقارن، فلذلك صحَّ عندنا أن تدلّ على خصوص كلامه أدلة العقل، كما يدلّ عليه تقييد اللفظ، ودخول الشرط والاستثناء فيه، وتكون دلالة العقل كالعهد المتقدِّم، المعهود بين المُخاطِب والمُخاطَب؛ وقد بيَّنَّا أن ما حلَّ هذا المحل هو أقوى من نفس المواضعة في الدلالة، فإذا كانت المواضعة المتقدمة تدلّ على المراد بالكلمة فالعهد بأدلة العقول وما قدّر، جلَّ وعزَّ، فيها بأن يدلّ على ذلك وأن يقدّم، أولى:

ومعنى قولنا متقدّم هو: أنه تعالى دلَّ بالعقل على أنه لا يخاطب بالتكليف والتعبّد العاجز، ومَن لا يفعل، فيردّ قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١] مرتَّبًا على ذلك، لا أنّا نريد بذلك أن العقل متقدِّم للخطاب، لأن العقل مقارن له في الحقيقة أيضًا ـ فالمراد بذلك ما قدَّمناه.

[في عدم جواز تأخير الدليل في خطابه تعالى]

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة أن تجوِّزوا تأخير الدلالة على أنه تعالى أراد بكلمة العموم والخصوص كما جوَّزتم، تقديمها، لأن الأدلة كما قد تتقدَّم المدلول فكذلك قد تتأخر عنه.

قيل: إنما نمنع من ذلك، لا لأن الدليل لا يجوز أن يتأخر، لكن لأن في تأخير البيان بعض الحكمة في الخطاب وإخراجًا له من أن يكون مفيدًا إلى أن

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يكون في حُكم العبث على ما سنبيِّنه من بعد، فلذلك لم يجز تأخيره؛ فأما الواحد منّا فإنّا نجوِّز أن يؤخِّر بيان الخصوص في كلامه لحاجة له إلى ذلك، أو لغير ذلك، كما قد يجوز أن يعمي مراده لدفع مَضَرَّة، أو اجتلاب منفعة، ويحسُن ذلك منه، وهذا يدلّك على أنه لم يمنع ذلك في خطابه تعالى، لأن تأخير الدلالة لا يجوز، بل الوجه الذي قدَّمناه. وهذه الجملة تُبطِل قول مَن يقول: إن العامّ لا يكون قطّ إلا عامًّا، ويزعم أن التخصيص إذا دخله فهو غير العامّ، لأنه العامّ وزيادة، لأنّا قد بيَّنَّا أن الزيادة التي تذكر في هذا الباب هي الدلالة، والدلالة لا يجوز أن تكون عامّة، لأن هذا الوصف مختصٌّ بالعبارات دون الأدلة العقلية؛ وكذلك القول في قولهم: إن الخاصّ لا يصير عامًّا، إذا أرادوا به هذا الوجه، وهذا في البُعد بمنزلة قول مَن يقول: إن العامّ غير الخاصّ؛ ويزعم أن ما يقع خاصًّا هو مخالف لِما يقع عامًّا في جنسه، أو غير له في ذاته، فإذا بطل بما بيَّنَّاه في باب الإرادة فكذلك القول في هذه المقالة، وصار الذي قلناه في ذلك بمنزلة قولنا: إن الكتابة قد تكون دالَّة على أن فاعلها عالِمٌ بكيفيتها إذا وقعت على جهة الابتداء والتصرّف، وإذا وقعت على جهة الاحتذاء لم تكن دالَّة، وبأن تدلّ بانفرادها مرة، ولا تدلّ أخرى لا مخرج للكتابة من جنس واحد، وعلى صفة واحدة، أو تكون كتابة واحدة فكذلك القول فيما قلناه في العموم، من أن الكلمة واحدة، وإنما تدلّ مرة بانفرادها على قصد الفاعل، ومرة بقرينة، ولا تخرج الكلمة من أن تكون في الحالتين هي الموصوفة بأنها عموم أو خصوص، على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل في ذكر الوجوه التي عليها يحسُن الخبر العامّ والخاصّ، الوجوه التي عليها يقبحان، وما يتفق من ذلك في الشاهد والغائب وما يختلف عليه

[في بيان قُبْح الخبر العامّ والخاصّ إذا كان كذبًا]

قد ثبت أن كونه كذبًا يُوجِب قُبحه من فعل أيِّ فاعل كان. وقد دللنا على ذلك فيما تقدَّم، وبأن يكون خاصًّا أو عامًّا لا يختلف حاله في القبح، ولا شُبهة في أن الغائب في ذلك كالشاهد.

[في بيان ما يحسُن له الخبر العامّ والخاصّ]

وقد بيَّنَّا من قبل إنما تكلم في هذا الباب مَن يعترف بالعدل، لأن الكلام في السمعيَّات وبيان أدلتها مبني على النبوَّات، التي هي مبنيَّة على العدل، فلو لم يثبت نفي الكذب عن الله سبحانه فما صحَّت النبوَّات، على ما قد بيَّنَّاه: فأما الصدق فقد بيَّنَّا أنه لا يجب لكونه صدقًا أن يكون حسنًا فإنه قد يعرض فيه ما يُوجِب كونه قبيحًا، نحو أن يكون عبثًا أو ظلمًا وإضرارًا بنفس الصادق أو بغيره، أو يكون.....[1] إلى ما شاكل ذلك، فليس لأحد أن يقول: إذا قبح الكذب أن يحسُن الصدق على كل حال لأنه كالضدّ له، لأن الواجب اعتبار كل واحد منهما بنفسه، ولذلك صحَّ في إرادة الحسن أن يكون مرة قبيحًا، وأخرى حسنًا وإن كان ما يضادّها من كراهة الحسن لا يكون إلا قبيحًا. وكذلك القول في النهي عن الحسن أنه وإن قبح لا مَحالة والأمر بالحسن لا يجب أن يحسُن على كل حال، وليس لأحد أن يقول: أليس لمّا قبُح الجهل على كل حال حَسُن العلم لا محالة، وكذلك القول في الظلم والعدل، فجوّزوا مثله فيما ذكرتم، وذلك لأن شيخنا «أبا علي» يجوّز في العلم أن يكون قبيحًا، والكلام لا يلزمه ولا يلزمنا، على ما بيَّنَّاه من قبل، من أنه قد يقبح للمفسدة. فأما شيخنا «أبو هاشم» فإنه يُجيب عن ذلك بأني لم أقل بحُسْنه من حيث قبح ضدّه على كل حال، لكن لأني اعتبرت حاله بنفسه فوجدت فيه ما يمنع من القبح، لأن كونه عالمًا يقتضي فيه خروجه عن باب العبث وعن باب المَضارّ، لما فيه من معنى الاستدراج، فهو كاللذَّة الخالصة والنَّفع الذي لا مضرَّة فيه، فعلى جميع الوجوه الكلام ساقط، لأن الشيء لا يجب أن يعتبر في قُبحه بِحُسْنِ ضدّه، ولا في حسنه بقبح ضدّه، بل يجب أن يعتبر في نفسه، على ما قدَّمنا القول فيه، ويفارق ذلك ما نقول من أن ترك الواجب المعين يقبح لأنه تركه. وذلك لأنّا لا نحكم بقبحه لأن ضدّه حسن، لأنه كان يجب قبح ترك الفعل والمُباح أيضًا، وإنما يحكم بقبحه، لما فيه من المنع من وجود الواجب والامتناع منه، على ما شرحناه من قبل. واعلم أن الخبر الصدق إذا كان الغرض فيه حصول دلالته

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

على ما يدلّ عليه، وظهور فائدته التي هي مراد المتكلم، وما يدلّ مراده عليه فلا بدَّ من أن يقبح متى لم يحصل فيه ما ذكرناه من الغرض، ولا فرق بين أن لا يحصل ذلك فيه لأمر يرجع إلى المواضعة، أو إلى المخبر والمخاطب، لأن في الوجهين جميعًا يصير الخبر كلا خبر، ويصير الكلام كالسكوت، ويقدح ذلك في طريقة البيان والإفادة بالكلام، وما هذا حاله لا بدَّ من أن يكون قبيحًا، في الشاهد والغائب، لكن الشاهد يخالف الغائب من حيث نضطر إلى قصد المتكلم، ومن القديم تعالى لا يصحّ ذلك على ما قدَّمنا القول فيه، فلا يخرج خطاب أحدنا في الشاهد، وإن صيَّر بعض أخباره في حُكم السكوت [من أن يقع] البيان به على طريقة الاضطرار، أو إذا تغيَّرت الحال، وليس كذلك حال القديم تعالى، لأنّا متى جوّزنا في بعض أخباره ما ذكرناه، أدَّى إلى أن يكون كل كلامه مما لا يقع به البيان، وأن يكون وجوده كعدمه، وإذا كان كون الفعل عبثًا يقتضي قبحه، فبأن يجب قبحه إذا اقتضى فيه وفي غيره أن يكون عبثًا ولا يقع الغرض به، أولى.

[في بيان عدم جواز التورية وإخفاء المراد في خطابه تعالى]

فإن قال: أليس قد يحسُن من أحدنا أن يخفى مراده، ويورّى عند الإكراه والحاجة، وعند المحاربة، واستصلاح مَن يدبِّره من أهل وولد؟ فهلَّا جاز في خطابه تعالى مثل ذلك؟

قيل له: قد احترزنا من ذلك، لأن المُكرَه إنما يأتي بالقول الذي يكره عليه، لدفع الضرر عن نفسه لا لكي يدلّ بكلامه أو يظهر به مراده؛ فيجب أن يأتي بالكلام على الوجه الذي يقع به الغرض وهو دفع الضرر، ولا يجوز أن يتحرَّز من مَضَرَّة بقبيح، فالواجب أن يتحرَّى في كلامه أن يكون صورة الخبر، ولا يكون خبرًا، حتى لا يكون كذبًا، أو يكون خبرًا، ويستثني في نفسه، أو يقصد الحكاية، إلى سائر الوجوه التي تذكر في هذا الباب، ولا فرق في حسن ذلك بين أن يكون مكرهًا وبين أن يكون محتاجًا إلى اجتلاب منفعة أو دفع مَضَرَّة، في أن ذلك قد يحسُن إذا تعرَّى من وجوه القبح، وإنما يختلف الحكم في ذلك من جهة السمع، وما يتصل بالديانات لأنه قد ورد في إظهار كلمة

الكفر أنه يحسُن للإكراه، ولا يحسُن لاجتلاب المنفعة، ودفع مَضَرَّة يسيرة، فأما من جهة العقل فمتى لم يحصل فيه إضرار وفساد فالحال واحدة، وإنما قبح من جهة السمع من حيث يعظم الضرر في إيهام الكفر، فقبح عند اجتلاب المنفعة، ولم يقبح عند دفع الضرر العظيم، وعلى هذا الوجه حَسُن منه صلَّى الله عليه، أن يعرض عند مسيره إلى «بدر»[1] لما كان في التعريض عزم وحاجة، لأنه لا فرق فيما ذكرناه من الحاجة بين أن تكون فيما يتعلق بالدنيا والدين، ما لم يؤدِّ إلى ما هو أعظم منه من ضرر وفساد. ولذلك لا يحسُن من التاجر أن يصدق بذكر رأس المال، إذا كان في الصدق غرور وخيانة، نحو أن يزيد في الشراء ظاهرًا ويستثني في نفسه، لأن في ذلك ما يجري السلم دون الخيانة، فكما لو كان عليه في ذلك مَضَرَّة لم يحسُن وكذلك إذا أدَّى إلى ضرر الغير، أو ضرر يلحقه في طريقته في سائر ما يأتيه في المستقبل، لأن مع فَقْد الحاجة إذا اعتقد وقية الخيانة لم يسلم من التهمة في سائر حالاته.

وأمّا المحارب فإنما يحسُن منه في إخباره ما لا يؤثِّر في حاله وفي نيَّاته بأن يؤدِّي بطريق غير الطريق الذي سلكه، أو بمحاربة غير مَن يحاربه، أو بتأخير وتقديم في المحاربة، لأن الغرض في المحاربة ليس هو وقوعها لا محالة، بل الغرض أن لا تقع وأن يدخل المحارب في الإسلام والطاعة، وإنما يريد المحاربة على شرائط، فليس له أن يخبر بما لا يحسُن، وبما ينقض ما ذكرناه من الغرض، فلذلك يقبح منه أن يؤمِّن القوم ويستثني في نفسه، مع إظهار الأمان، أو يدعو إلى المحاربة بما فيه تهمة نحو أن يخبر عن الرسول، صلَّى الله عليه، بما يبعث على الحرب، ويستثني في نفسه، ولمثل هذه العلَّة لا يحسُن للقاص أن يبعث على العبادات، بذكر فضائل عن الرسول صلَّى الله عليه، غير صحيحة، ويستثني في نفسه، لأنه وإن سلم بالاستثناء من أن يكون كاذبًا، فليس يخرج من أن يكون متعرِّضًا للتّهم ومؤثِّرًا في الدين بما لا يحلّ. ولذلك لا يحسُن منه تعالى أن يعِد على الطاعة بأكثر مما

(١) وقعة جَرَت بين المسلمين من جهة، ومُشرِكي قريش من جهة ثانية. قُتل فيها صناديد قريش وأبطالها، وكان النصر فيها للمسلمين، وذلك سنة ٢ هـ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/١٠٩).

يستحق بها، والقول في المستصلِح لأهله يقارب ما قدَّمناه من أنه إنما يحسُن منه إظهار مما يدعو إلى صلاحهم، ولا يؤثِّر في حاله وبيانه، ولا فرق بين مَن يحكم بحُسْن الصدق وإن عرض فيه ما ذكرناه من وجوه القبح عند المحاربة وصلاح الأهل وبين مَن أجاز الكذب في ذلك، على ما تذهب إليه العامّة، ويروون فيه الخبر، فإذا لم يقبح ذلك من حيث كان وجه القبح يمنع من جنسه، فكذلك القول في الصدق.

[في بيان أن إخفاء المراد في خطابه تعالى مفسدة وعبث]

واعلم... أن إخفاء الواحد منّا مراده إذا كان إنما يحسُن عند إكراه أو حاجة مع زوال الفساد والمَضَرَّة وطريقة التّهمة، وكان حاله يختلف: فمرَّة تزول عنه أمارة الإكراه والحاجة وأخرى تثبت فيه، صحَّ لأجل ذلك أن نفصل بين حالتيه، فلا يجب إخفاؤه المراد في إحدى الحالتين أن يصير كلامه كسكوته في سائر الأحوال، لما ذكرناه من صحة التمييز، ولأن العلم الضروري بمقاصده قد يصحّ عند خطابه، ولا يجب إذا أخفى مراده في حال، أن يُخفى علينا مراداته في سائر خطابه، فصار الفرق بين خطابيه قد يحصل بوجهين أحدهما يرجع إليه، والثاني يرجع إلينا، فالذي يرجع إليه يفوت أمارة الحاجة والإكراه وزوالها، والذي يرجع إلينا ما نجده من الاضطرار إلى قصده في حال دون حال، ولو كان لا يصحّ الفرق بين خطابيه ألبَتَّة، لقبح منه إخفاء مراده عند الحاجة أيضًا، كما يقبح منه الكذب عند الحاجة لأن العقل يشهد بأنه لا فرق بين الكذب في القبح، وبين فعل ما يُوجِب أن الكلام كالسكوت، لأنه يجري مجرى العبث، بل يزيد على ما تقدم القول فيه، فإذا صحَّت هذه الجملة فلو جوَّزنا على القديم تعالى أن يخبر ويعمى مراده حتى لا يظهر لأحد من المكلَّفين على وجه تمكّنهم معرفته، وقد ثبت أن الحاجة لا تجوز عليه تعالى عن ذلك، ولا يصحّ مع التكليف أن يضطر إلى مراده، لأدَّى إلى أن كلامه عبث، بل يؤدِّي إلى إخراج كلامه من أن يكون دلالة، وتعريفًا وبيانًا، وهذا أعظم في القبح من كونه عبثًا وكذبًا؛ لأن الكذب قد لا يُوجِب في غيره من الكلام هذا المعنى، وكذلك العبث وما ذكرناه، قد أوجب في سائر الكلام ما بيَّنّا، فيجب أن لا يجوز عليه تعالى ما هذا حاله وإن كان الخبر صدقًا، لأننا قد

بيَّنَّا أن مع كونه صدقًا قد يقبح لوجوه تُوجِب فيه من القبح مثل ما يُوجِبه كونه كذبًا.

[في بيان الآراء المختلفة حول جواز التعمية وإخفاء المراد في خطابه تعالى]

واعلم... أن الخلاف بين الناس في هذا الباب من وجوه، مع اتفاق جميعهم أن كلام الله تعالى دلالة، ويفتقر لفائدة ومصلحة؛ فمنهم مَن قال: إن كل خطابه تعالى الذي له ظاهر فلا بدَّ من كونه دالاً على المراد؛ فأما العموم وما يجري مجراه مما لا ظاهر له فإنه لا يدلّ على المراد، ويجوز منه تعالى أن لا يبيِّن مراده في ذلك وإلى ذلك ذهب «ابن شبيب» ومَن معه، لأنهم يسلكون في خطابه تعالى ما نقوله، لكنهم يقولون إن العموم لا لفظ له في اللغة ويجوِّزون تأخير البيان ويجوِّزون في الوعد والوعيد أن لا يقع البيان، لأن الغرض الترغيب والتخويف وقد يفعل بذلك وإن لم يقترن بهما بيان المراد. ثم عند ذلك اختلفوا:

فمنهم مَن قال: نقطع على أن الأقل مراد، ونقف فيما زاد عليه.

ومنهم مَن يقف في الجميع.

وفي الناس مَن يقول في الوعيد: إنه لا يدلّ على ما نقوله، لأدلة يدَّعيها في التخصيص، وهذا لا يخالف قولنا، وإنما نكلمه في تلك الأدلة، ونبيِّن أنها ليست دلالة على ما زعمه، لأنه قد اعترف في العموم أنه يدلّ لو تجرّد، وإنما يزعم أنه لم يتجرَّد عن قرينة.

وفي الناس مَن يقول: إنه عزَّ وجلَّ لا بدَّ من أن يستثني، وإن لم يظهر الاستثناء، فلا يجوز أن يخاطب بالعموم من دون ذلك.

ومنهم مَن يقول: إنه تعالى يخفي مراده وإن لم تظهر الدلالة، ولا يجب أن يستثني.

وفيهم مَن يقول: إنه تعالى يجب أن يظهر الاستثناء لبعض الملائكة فأما مَن يجب أن يظهره المكلَّفين فغير واجب.

ومنهم مَن يسوِّي بين الأخبار والوعد والوعيد، وبين الأمر والنهي في جواز الاستثناء والتخصيص، وإن لم يدلّ عليه، وحكي ذلك عن «صالح قتّة»[١] و«موسى بن عمران»[٢].

ومنهم مَن يمنع من ذلك في الأمر والنهي، والتكليف؛ ويُجيزه في الأخبار التي هي الوعد والوعيد.

ومن الناس مَن يقول: لا بدَّ من بيان المراد، لكنه قد يجوز أن يتأخر عنه حال الخطاب إلى وقت الحاجة، فأما تأخيره عن الحاجة فغير جائز. وممَّن يقول ذلك مَن يذهب إلى أن الخاصّ والعامّ والأمر والخبر سواء.

ومنهم مَن يُجيز ذلك في العموم أو في المجمل دون الخاص.

وفي الناس مَن يقول: إنه تعالى لا بدَّ من أن يبيِّن في وقت الخطاب، لكنه لا يجوز أن يبيِّن لبعض المكلَّفين دون بعض، حتى يجوز أن يبيِّن للملائكة دون غيرهم.

وفي الناس مَن يقول في خطابه تعالى: إنه لا يجوز أن يردّ إلا والبيان في حكم المتصل به، وإن كان بيانه في الفعل فهو كالمتصل، وإن كان في السمع فيجب أن يسمعه مع الخطاب، أو يجري مجرى المسموع أنه على ما يقوله شيخنا «أبو علي».

---

(١) مذكور في المتن باسم صالح قتة، وهذا خطأ، والصحيح ما أثبتناه. وهو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمـٰن بن قِبَة الرازي (بكسر القاف وبدون تشديد الباء كما ضبطه العلَّامة في إيضاح الاشتباه من ٢٨٦)، عاش في أواخر القرن الثالث، وهو من متكلِّمي الشيعة وحذَّاقهم. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢٥). إن معلوماتنا عنه محدودة جدًّا، ولا نعلم إلَّا أنه كان معتزليًّا ثم أصبح شيعيًّا إماميًّا. توفي قبل وفاة أبي القاسم البلخي الذي مات سنة ٣١٩ هـ. له العديد من المؤلَّفات، وهي مفقودة اليوم. إلَّا أن الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي قد أفرَدَ له فصلًا ممتازًا في كتابه «تطور المباني الكلامية للتشيّع» ص ١٨٠ وما بعدها. وأثبت له بعض النصوص من كتبه نقلًا عن الشيخ الصدوق.

(٢) مذكور في المتن باسم موسى بن عمران، وهذا خطأ، والصحيح «مويس». وهو مويس بن عمران الفقيه، كان واسع العلم في الكلام والفُتيا وكان يقول بالإرجاء، يُعَدّ من متكلِّمي المعتزلة، في الطبقة السابعة منهم. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة السابعة ص ٧١).

ومنهم مَن يجوز أن لا يسمعه إذا أمكنه أن يتعرَّف ذلك مما تقدَّم سماعه له أو ما هو كالمسموع له مما أمكنه أن يقف عليه إذا طلبه، على أن يذهب إليه شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله.

[في إثبات أن خطابه تعالى لا بدَّ من أن يكون دلالة]

وهذا خلاف في كيفية التبيين لا في البيان، لكنه اتصل بالكلام. والذي نقوله في هذا الباب: أن خطابه تعالى يتفق في أنه لا بدَّ من أن يكون دليلًا. وإنما يكون كذلك بوجهين:

أحدهما: أن يريد به ما يقتضيه ظاهره فيكون مجرّده دلالة على المراد. أو يريد به غير ذلك، فلا بدَّ من بيان مقترن به كاقتران بعض الكلام ببعض، لأنه إن كان مما يُعرَف بالسمع فلا بدَّ من أن يتصل به أهل الشرط والاستثناء، وما يجري مجراهما؛ وإن كان من أدلة العقول فاقترانه به أوكد من ذلك، ولا يجوز في خطابه تعالى أن يخلو من هذين الوجهين، ولا بدَّ في البيان من أن يكون بيانًا في الوقت لسائر مَن تعلّق ذلك الخطاب به، وحتى لا يجوز أن يكون بيانًا لبعضهم دون بعض، كما لا يجوز أن يتأخر البيان. والأمر والنهي والخبر، الذي يتضمن الوعد والوعيد، أو لا يتضمنهما، يتفق في ذلك. ولا نُجيز في خطابه التخصيص بلا دلالة، ولا الاستثناء المضمر، ولا الشرط الذي لا يظهر بنفسه، أو بدليله؛ ونحن ندلّ على كل ذلك، ونفصل القول فيه، ثم نذكر ما يتبعه من الكلام في تفصيل الخطاب وأحكامه، وما يجري مجرى الخطاب من أدلة الشرع، إن شاء الله.

فصل في أنه لا بدَّ في خطابه تعالى من فائدة ومراد، وما يتصل ذلك

[في بيان وجوب أن يكون خطابه تعالى لفائدة أو مصلحة]

قد بيَّنَّا من قبل أنه لا يجوز منه تعالى، وقد خاطبنا بلغة مخصوصة، وبكلام يتضمن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، إلا ويريد بذلك أمرًا ما، وإلا كان عابثًا، وكان لا ينفصل حال الخطاب من حال أصوات الرعد، ومن حال سائر اللغات التي لا يفهمها مَن يوجّه الخطاب إليه، إلى غير ذلك مما تقدَّم ذكره.

وبيَّنّا أن المتشابه كالمحكم في أن فيه فائدة. وبيَّنّا بُطلان ما يسألون عنه من لفظة.....[١] وغير ذلك، فأما ما يقولون من أنه تعالى خاطب بذكر الروح ولم يُرِد به أمرًا ما، وكذلك قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: الآية ٨٥] فجوابه أنه قد بيَّن ما الروح وبيَّن أنهم سألوه عنه، ومعلوم أنهم لم يسألوه عن الأمر المعلوم عندهم، فلا بدَّ من أن يكونوا سألوه عن بعض أحواله، وهذا كله معلوم؛ هذا إن أُريد بالروح ما يتردّد في جسم الحيّ، فأما إن أُريد به جبريل فقد بيَّن ذلك، وكشفنا القول في ذلك، ولم نقل: إنه تعالى يجب أن يريد بكلامه ما لا يتضمنه الكلام، وإنما يجب أن يريد به ما يتضمنه الكلام، أو ما يقتضي الصلاح أن يريده ويدلّ عليه، ففيه ما يجب ذلك في جملته، وفيه ما يجب في تفصيله، على ما سنبيِّنه من بعد.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يفيد بخطابه ما لا تعلّق للخطاب به وما يتصل بذلك

في بيان وجوب تعلّق الخطاب بالمراد

اعلم أنه لا يحسن أن يريد المخاطب بخطابه الذي المقصد به التعريف والبيان ما لا يكون للخطاب به تعلّق، حتى يفيده بنفسه، أو به مع غيره؛ لأنّا لو جوّزنا ذلك لم يكن ذلك الخطاب بأن يكون بلغة أولى من أخرى، بل كان لا فرق بين أن يكون بكلام مهمل لم تقع عليه المواضعة أو بما وقعت عليه المواضعة؛ بل كان لا فرق بين أن يكون بكلام، أو بصوت ممتد؛ بل كان لا فرق بين أن يكون بما يسمع أو بما يرى، أو بما لا يدرك أصلاً؛ على أن أحدًا من المخالفين لا يُجيز ذلك في خطابه تعالى، لأنهم على اختلافهم يقولون: إنه تعالى يريد بالخطاب كله أو بعضه، أو يريد بشرط، وإنما يجوزون أن لا يظهر مراده في بعض الخطاب وذلك مما نبيّنه من بعد.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فصل في أن ما يريده تعالى بالخطاب ويفيده به لا بدَّ من أن يدلّ عليه

[في بيان وجوب أن يكون خطابه تعالى مفهومًا وذا فائدة]

لو جوّزنا أن لا يدلّ على ذلك، إما بأن يخفى مراده ويعمَّى، أو بأن يخفى الاستثناء والشرط، أو بأن يقول: إن ظاهره لا يدلّ إذا وقع من جهته، وإن كان قد وضع لأمر معلوم في اللغة، لأدَّى ذلك إلى أن لا يُفهِم بكلامه شيئًا، وأن يكون خطابه، وقد وجد، كأن لم يوجد، وأن لا يصحّ منه أن يدلّ بخطابه، إذا أجرى بعض خطابه على هذا الحدّ، فإذا بطل ذلك من وجهين:

أحدهما: أن ذلك يقبح ويدلّ على نقص فاعله.

والثاني: لأنه يوجِب أن لا يكون خطابه دلالة ألبَتَّة، فيجب بُطلان كل قول خالَفَ ذلك، وليس بعد بُطلان ذلك إلا القول بأنه تعالى لا بدَّ من أن يريد بخطابه ما وُضِع له في اللغة، أو الشرع أو العُرْف، إن تجرّد، أو إن أراد غيره فلا بدَّ من دليل مقارن.

فإن قال: أليس في الشاهد قد يحسن من أحدنا أن يخاطب ويعمّي مراده، فلا الخطاب يقبح، ولا كلامه يخرج من أن يكون بيانًا؟ فهلَّا جوَّزتم مثله في خطابه تعالى؟

قيل له: قد بيَّنّا من قبل الفرق بين الشاهد والغائب، وهو حصول أمارة مميزة من خطابه الذي يعمى فيه المراد. وبين ما يظهر وحصول الاضطرار إلى قصده مرة بعد مرة. وبيَّنّا أنه لو كان خطاب الواحد منّا لا يكون إلا دلالة على طريقة واحدة، كما نقوله في خطابه تعالى، لكانت الحال واحدة.

[في بيان عدم جواز الفصل في خطاباته تعالى]

فإن قيل: جوّزوا أنه جلَّ وعزَّ يفصل أيضًا بين خطابيه، فيميز أحدهما من الآخر، فلا يجب إذا أخفى مراده في أحدهما أن يخرج الآخر من [أن] يكون دلالة، ويكون ذلك بوجهين:

أحدهما: أن يكون غير محتمل دون الآخر، وثانيهما: أن يدخله التوكيد.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أنه ليس في وضع اللغة ما يخرج عن باب الاحتمال، وإنما يتفاوت في كيفية الاحتمال، وزيادته ونقصانه، واتّساع طرقه، وهذا يُبطِل ما ذكره. على أن هذا القول يُوجِب عليه أن لا يجوز قيام الدلالة على أن المراد بالخطاب الذي زعم أنه لا يحتمل غير ظاهره، فإذا بطل ذلك فقد صحَّ أنه في حكم المحتمل عنده لذلك، ولتجويزه النسخ عليه، والتخصيص؛ على أنّا قد بيَّنَّا أن العموم كالخصوص، في أنه قد وضع لما تناوله، فإن كان الخصوص لا يحتمل فكذلك العموم، فأما التوكيد فقد بيَّنَّا أنه لا يغير حال الكلام، ولا يوجب أنه مع التوكيد يدلّ بخلاف دلالته إذا تعرَّى عنه.

فإن قال: إنما أُجوّز أن لا يبيِّن المراد بالعموم لأنه لم يوضع في اللغة العموم، فأقول فيه كقولهم في المجمل.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه قد وضع في اللغة لما يتناوله وأنه كالخصوص في هذا الباب.

وبعد... فإن هذا القول لو سلم لك لكان الكلام في ذلك صحيحًا، لأنّا نقول: كان يجب أن يريد به أمرًا ما، ويدلّ عليه، كما نقوله في المجمل لأنّا لا نجوِّز فيه أن لا يدلّ تعالى على مراده، فكذلك يجب على هذا القول لو سلَّمناه، فكيف وقد بيَّنَّا أن العموم موضوع للشمول والاستغراق.

[في بيان علاقة المجمل بالعام والفارق بينهما]

فإن قال: أفلستم تفصلون بين المجمل والعامّ بضرب من الفصل؟ فجوّزوا لنا مثله في الفصل بين الخاصّ والعامّ.

قيل له: إنما نفصل بينهما في أن لا يجوز في المجمل أن يتجرَّد عن قرينة، ويجوز ذلك في العموم، لأنه يدلّ على المراد، فأما إذا أراد تعالى خلاف ظاهره، والحال واحدة في أنه لا بدَّ منهما جميعًا من بيان يقترن فإن.....(١) هذه الطريقة.....(١) فيجب أن يقول: إن العموم لا بدَّ من أن

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يقترن به البيان، ولا يقول: إنه قد يعرَّى عن البيان أصلًا؛ ومتى قلت ذلك لم يكن بيننا وبينك خلاف فيما قصدناه بهذا الفصل؛ لأنّا إنما نُبطِل قول مَن يقول: إنه تعالى يخفي مراده، ولا يدلّ عليه، وأنت قد امتنعت من ذلك. لكنك قلت: إنه تعالى لا بدَّ في كل العموم من أن يدلّ على المراد به بقرينة، وقلنا: إن ذلك غير واجب في جميعه، وإنما يجب في بعضه، فقد اتفقنا على أن إظهار المراد به واجب، وإنما اختلفنا في أنه تعالى يظهر ذلك بنفس العموم، أو به وبغيره.

[في وجوب دلالة الخطاب في جميع الأمور]

فإن قال: جوّزوا أن نفصل بين خطابه تعالى من حيث يتناول أحدهما ما الحاجة إليه ماسَّة في الحال من التكليف، الذي يتضمنه الأمر والنهي وما شاكلهما، فلا بدَّ من أن يظهر المراد؛ فأما إذا كان الخطاب من باب الوعد والوعيد فالحاجة غير ماسَّة إليه، والغرض به الزجر والتخويف والترغيب، وذلك قد يقع مع فَقْد البيان كوقوعه مع البيان، فيجب أن لا تمتنعوا [أن] يخفى مراده في ذلك، ولا يؤدّي ذلك إلى خروج خطابه من أن يكون دلالة، لأن الفصل الذي ذكرناه إذا كان صحيحًا من جهة دليل العقل فهو بمنزلة الفصل من جهة نفس الخطاب، في أنه لا يؤدّي إلى ما ذكرتم.

قيل له: إذا كانت طريقة الدلالة فيهما واحدة، فإن جاز في الوعد والوعيد ما ذكرته، فجوّز مثله في الأمر والنهي، وقل إنه تعالى يريد بهما أن يعتقد التزام ما سيبينه لنا إن بين ـ ويكون ذلك لطفًا لنا في العقليات كما قلت إن الوعد والوعيد لطف لنا في الامتناع من المعاصي والإقدام على الطاعات، وإن لم يُرِد، جلَّ وعزَّ، ما يقتضيه ظاهرهما، وهذا يُوجِب أن الأمر والنهي كالخبر كما نرى.

[في بيان وجوب الدلالة في الخبر كما في الأمر]

وبعد فقد صحَّ أن الواحد لا يكون زاجِرًا لمَن لم يعمه الخطاب ولا مخوّفًا له، وكذلك القول في المرغب فلا يصح أن يفصل بين الوعد والوعيد، وبين الأمر والنهي، للعلة التي ذكرها.

وبعد. . . فلو كان المراد التخويف فقط، من غير أن يحمل الكلام على ظاهره لحسن منه تعالى أن يتوعد على المعاصي بأكثر مما يستحق بها من العقاب، لأن الغرض الزجر فقط، وهو بهذا الخبر أشدّ وأوكد، فلما بطل ذلك عُلِم أن الواجب أن يقع الزجر بما يعلم من ظاهره، لا بنفس الظاهر؛ على أن هذا السؤال يُوجِب على القوم أن الوعد كالوعيد، في أنه لا يقطع به على المراد لمثل العلة التي ذكروها؛ ويلزمهم أن يجوّزوا مثل ذلك فيما اقتصّه الله تعالى من أخبار مَن مضى من الأنبياء والكفَّار، وأن لا يوثق بشيء من ذلك؛ ويلزمهم أن يجوِّزوا في وعيد الكفَّار مثل الذي أجازوه في وعيد الفُسَّاق، وأكثرهم لا يلتزم ذلك؛ على أن ذلك يُوجِب عليهم تجويز مثل ذلك في أخباره، صلَّى الله عليه، عن الأمور الماضية والمستقبلة، وأن يفصل بينهما وبين الأمر والنهي والتكليف لمثل الذي ذكره، وهذا يُوجِب أن لا يثق الواحد منّا بأخباره.

فإن قالوا: إنما نثق بأخباره، صلَّى الله عليه، لوقوع العلم الضروري.

قيل له: فيجب في مَن لا يعلم مراده باضطرار، ممَّن لم يشاهده، أو لم يتواتر عليه الخبر بذلك، أن يشك في أخباره، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما أوردوه من التفرقة بين الخبر والأمر والنهي.

فإن قالوا: إن الخبر لا يجوز النسخ فيه، ويفارق الأمر في ذلك، فغير ممتنع أن يفارقه فيما ذكرناه.

قيل له: ولماذا يجب من حيث افترقا فيما ذكرته أن يفترقا في هذا الوجه؟ وهل هذا القول إلا دعوى منك، لأن الفرق من وجه لا يُوجِب الفرق من وجه آخر، إلا بأن يبيِّن تأثيره فيه، على أنّا قد بيَّنَّا أن النسخ قد لا يصحّ في الأمر إذا تعلق بفعل مخصوص، فيجب على هذا أن يجوز فيما حلَّ هذا المحل أن لا يدلّ على المراد به كالخبر، وهذا يُوجِب أن الأمر كلما زاد توكيدًا وتخصيصًا فهو أبعد من أن يجب أن يعلم به المراد، وهذا مما لا يبلغه مميز.

وبعد. . . فقد بيَّنَّا أن الخبر إذا تعلق بالتكليف فهو كالأمر في أن النسخ يجوز فيه على ما فصل في أصول الفقه، وذلك يُبطل ما اعتمده.

وبعد. . . فإن هذا الفرق بأن يُوجِب قلب ما قاله أولى، لأن ما لا يدخله النسخ يجب أن يكون أبعد من الاحتمال، من الأمر الذي يدخله النسخ، فيجب أن تكون الأخبار أقوى في الدلالة.

[في بيان أن الخطاب كالأمر في دلالتهما على المراد]

فإن قال: لو بيَّن تعالى المراد بالوعد والوعيد لكانت تدخل تحته، كالأمر، وإذا لم يبيِّن ذلك لحصل الخوف والزجر للجميع فيجب أن يكون الأصلح فَقْد البيان.

قيل له: إنه تعالى إذا توعَّد فإنما يتوعّد بذكر المعاصي فلا يصحّ ما ذكرته لأنه إنما كان يصحّ لو تميَّزت الصغائر عندنا من الكبائر، فإذا لم تتميَّز فالوعيد يتجه نحو الجميع، والخوف يحصل لكل مكلّف، كما يحصل الوعيد زجرًا لجميعهم، وفي ذلك إبطال ما ذكرته.

فإن قال: إنّا نفصل بين خطابيه بأن يضطر تعالى المكلّف إلى مراده بأحدهما دون الآخر، وإلا فحالها واحدة في أنهما لا يدلّان على المراد، لا بأنفسهما ولا بقرينة.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن الخطاب يدلّ على المراد، وبيَّنَّا كيفية دلالته. فإن كنت تُوجِب الاضطرار إلى بعض الخطاب دون بعض لهذه العلة فقولك فاسد.

فإن قال: أوجب فيه تعالى أن يضطر إلى المراد بأحدهما، حتى تزول الشُّبهة، فما لا يُضطر إلى ذلك يجب التوقف فيه.

قيل له: ولماذا يجب التوقف فيه مع كونه دلالة على المراد، وإن مُنِع من كونه دلالة على المراد كلَّمناه بما سلف، فإن اعترف بأنه دلالة على المراد، قلنا له: فلماذا خرج من أن يكون دالّاً على المراد.

فإن قال: لوقوع الاضطرار إلى مراده بخطاب آخر.

قيل له: فكيف يتغيَّر حال الدلالة فيما يدل، وصحة استدلال المستدلّ به، من حيث اضطر إلى معرفة أمر سواه؟ وهذا إن قاله يلزمه أن لا يصحّ أن يعلم بالاستدلال بيننا من حيث كنّا نضطر إلى المُشاهدات وكثير من أحوالها؛ وإنما يصحّ ما قاله في نفس ما يضطر إلى المراد به، لأن العلم الضروري يمنع من الاستدلال عليه. فأما إذا كان الاضطرار في خطاب والاستدلال بخطاب آخر فكيف يصحّ ما قاله؟ وهذا يبيِّن أنّا لو سلَّمنا أنه تعالى يضطر إلى المراد ببعض خطابه لم يخرج الخطاب الآخر من أن يستدلّ به على المراد، إما بظاهره، أو بظاهره مع القرينة؛ على أن هذا القول يُوجِب فيما زعم أنّا نعرف به المراد من كتاب الله أن نقول: إنّا مضطرّون إلى معرفة مراده من ذلك، ولا فرق بين هذه الدعوى وبين مَن ادّعى في سائر المعارف علينا الاضطرار، لأن ما ندفع به ذلك قائم في هذا الموضع؛ على أنّا قد بيَّنَّا أنه كان يجب في مَن نعلم أنه لا يعلم ذلك، أن يكون معذورًا، وأن تكون الحجة لازمة له إذا عرف؛ وهذا يُوجِب في سائر مَن خالف الملَّة أن يكونوا معذورين، في سائر ما كُلِّفناه سمعًا، لأنّا نعلم باضطرار أنهم يعتقدون فيها أنها غير لازمة؛ على أنّا قد بيَّنّا أنه تعالى لا يجوز مع التكليف أن يضطرنا إلى المراد بخطابه، وبيَّنّا أنه لا فرق بين مَن أجاز ذلك، وبين مَن جوّز الاضطرار إلى العلم بسائر صفاته، وإن كنّا لا نعلم ذاته إلا باستدلال، وكشفنا في القول في ذلك من قبل.

[في الدلالة على وجوب معرفة مُراده تعالى من خلال خطابه]

فإن قيل: إنه جلَّ وعزَّ، وإن كان حال جميع خطابه لا يتغير فإنه تعالى يميِّز بين خطابيه. . . . . .[1] بما اقترن به الاضطرار إلى قصد. . . . .[1] عرفنا به المراد، وما عُرِّي عن ذلك لا يعرف به المراد.

فيل له: فيجب على هذه الطريقة أن لا يكون شيء من كلامه دلالة على المراد، وأن يكون الذي نعلمه أنّا نعرفه ببيان الرسول، صلَّى الله عليه، وهذا يُوجِب قبح خطابه، وكيف يجوز ذلك مع قوله جلَّ وعزَّ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْۚ﴾ [العنكبوت: الآية ٥١]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ﴾ [النِّساء: الآية ٨٢] إلى غير ذلك، من الآيات الدَّالَّة على أن الكفاية واقعة ببيانه تعالى؛ على أنه لا خلاف بين الأُمة في فساد هذا القول، ويُوجِب مع ذلك أنه لا مُحكَم في كتاب الله يجعل أصلًا للمتشابه، بل يُوجِب أن الجميع يتفق في أنه إنما يعرف المراد به ببيان الرسول، إن بيَّن؛ ويُوجِب هذا القول أن الرسول، صلَّى الله عليه، لم يعرف بالقرآن شيئًا ألبَتَّة، وإنما عرف ذلك من جهة جبريل، لأنهم إن قالوا قد عرف ذلك بالقرآن فطريق معرفته ليس إلا ما يُوجِب أن غيره من العرب يصحّ أن يعرف على ذلك الحدّ، وهذا يحقِّق ما قدَّمناه من أنه صلَّى الله عليه، لم يستقل بالقرآن بيننا، ويلزم مع ذلك على ما رتَّبنا الكلام عليه أن لا يصحّ لأحد أن يعرف مراد الله بشيء من خطابه، لأن الدلالة قد دلَّت على أن حال المكلَّفين تتفق في أنه لا يجوز أن يضطره إلى معرفة مراده بخطابه، لأن جميعهم إنما يعرفون من جهة الاكتساب، ولا فرق بين الملائكة في ذلك وبين البشر، على أنّا قد بيَّنَّا أنه يجب على هذه القضية أن يكون القرآن عبثًا، لأنه إنما تُعرَف الأحكام بالاضطرار، فهو بمنزلة كتابة الفارسية وإيفادها إلى العربي، مع الرسول الذي بيَّن المراد بها، في أن ذلك لغوٌ، لا فائدة فيه. وبيَّنَّا أن حال القرآن لو كان كذلك لم يكن فصيحًا فضلًا عن أن يكون مُعجِزًا، لأن مزية الفصاحة إنما تتبيَّن بالمعاني المفهومة من الكلام، على ما تقدَّم ذِكرنا له، فليس لأحد أن يقول: إنه تعالى وإن لم يبيِّن المراد، فلا يجب كونه لغوًا، لأنه يدلّ على النبوَّة من حيث الإعجاز. على أن ذلك يؤدِّي إلى ما نفوا، لأنه يدلّ على النبوَّة من حيث الإعجاز، على أن ذلك يؤدِّي إلى [أن] ما يتضمنه من التكليف عبث، لأن الإعجاز لا يقف على ما يُفهَم منه التكليف، من حيث قد يُفهَم ذلك بما لا يتعلق الإعجاز به، وقد يتعلق الإعجاز بما لا يُفهَم ذلك منه. وكل ذلك يبيِّن أنه لا سبيل لهم إلى أن يبيِّنوا أن بعض خطابه يتميَّز من بعض في الوجه الذي عليه يعلم مراده بخطابه، فلو أنه تعالى أخفى مراده في بعض لكان قد بطل طريق الاستدلال بخطابه على ما يستدلّ به عليه، والأدلة إذا دلَّت على طريقة واحدة فالقَدْح في البعض يقدح في الجميع، لأنه إنما

يعلم مراده بخطابه لعهد تقدَّم يمكن معه الاستدلال به، إما بظاهر المُواضعة أو بها مع قرينة عقلية أو سمعية، فمتى لم يقل بذلك في بعض خطابه فقد بطلت الطريقة كما تبطل طريقة الاستدلال بالفعل على أن فاعله قادر، إذا جوّز وقوع فعل لا مِن قادرٍ، وهذا يبيِّن أن القوم إذا سلكوا في الحقيقة هذه الطريقة لزمهم أن لا يثقوا بشيء من الشرائع، لأن الأصل في الجميع هو القرآن؛ ولأنّا قد بيَّنَّا أنه صلَّى الله عليه، وإن اضطر إلى مراده فالذي يضطر إليه هو تديّنه ببعض الأحكام، ولا يضطر إلى أنه مراد لله، ولا أنه تعالى يعتدّ به، لأن ذلك ينقض القول، بأن معرفة ذلك من جهة الاستدلال، فإذا صحَّ ذلك فإن لم يثق القوم إلا من جهة الاضطرار فيجب أن لا يثقلوا بشيء من العبادات، وهذا يُوجِب القَدْح في الإسلام، ولذلك هرب مَن قال بالإرجاء[1]، من «أصحاب النظام» وغيرهم من المختلفين إلى التخلص من هذه المقالة، بوجوه ذكروها، نحو قولهم: إنه لا يدلّ الوعيد من حيث اللغة، أو من حيث دلالة العقل لا لأمر يرجع إلى مفارقته لغيره من الخطاب، في وجه الدلالة؛ وكلّ ذلك مما كشفنا فساده. على أنه، صلَّى الله عليه، لو صحَّ أن يعرِّفنا مراده تعالى باضطرار لم يخرج ما ألزمناهم من أن يكون لازمًا، بأن يقال: فبماذا عرف، صلَّى الله عليه، مراده تعالى؟ فلا بدَّ من أن ننتهي إلى مَن يعرف مراده بنفس خطابه، لا بواسطة، وإلا أوجب ما لا نهاية لهم من المخاطبين، فيقال لهم: فكيف عرف ذلك الأول مراده تعالى؟ فلا يمكن أن يقال: عرفه بها باضطرار، مع التكليف، لِما قدَّمناه. وما أوجب أن يعرف ذلك من طريق الاستدلال ليس إلا ما قدَّمناه. وذلك يُوجِب أن يعرف الجميع مراده بخطابه، بهذا الوجه، وفي ذلك إبطال القول بالاضطرار، أو القول بأن مراده تعالى لا يعرف ألبَتَّة، أو الرجوع إلى ما نقوله.

---

(١) هو التأخير. (التوحيد للماتريدي ص ٣٨١؛ التبصير في الدين ص ٩٠). عند الحشوية هو الوقف في الجواب والإمهال للنظر. ثم لا يقطعون في أنفسهم القول بالإيمان بل يستثنون. والثنيا: إرجاء. (التوحيد للماتريدي ص ٣٨٥).

[في إثبات أن دلالة خطابه تخصّ المخاطب]

فإن قال: أليس مَن يسمع الخطاب وهو غير مخاطب به لا يمكنه أن يعرف مراد الله سبحانه بذلك، ولم يؤدِّ إلى أن لا يعرف بسائر خطابه مراده، فكذلك القول في نفس المخاطبين.

قيل له: إن مَن ليس بمخاطب لا يتعلق حكم الخطاب به، فلا يجب أن يعرف المراد به، ولا يجب في سائر ما خاطبه أن لا يعرف ذلك، لأنه تعالى يجب أن يبيِّن المراد لمَن خاطبه، دون غيره، كما يجب أن يبيِّن ذلك للعقلاء دون غيرهم، ولا يخرج الخطاب من أن يكون دلالة لمَن هو خطاب له، فخالف ما ألزمناهم على قولهم، لأنهم إذا أخرجوا بعض الخطاب من أن يكون دلالة على المراد به وطريقة الدلالة في الجميع واحدة لزم أن لا يعرف بسائر خطابه شيء ألبَتَّة. وقد اعتمد شيوخنا رحمهم الله في ذلك على وجه آخر، وهو ما ثبت في الشاهد، من أنه يقبح من الواحد منّا أن يخاطب العربي بالزنجية مع أنه لا يعرفها، ولا هناك مَن يعرفه المراد على وجه، قالوا: وإنما قبح ذلك من حيث لا تمكن بالمخاطبة معرفة المراد ألبَتَّة، وذلك موجود في خطابه تعالى لو أراد به ما لا يمكن أن يعلم، لا بظاهره ولا بقرينة فيجب أن يكون قبيحًا، وأن ينفي عن خطابه تعالى، ولا يمكنهم في ذلك من المسائل، ما سأل عنه مَن يخالفنا في تأخير البيان. لأن القوم يقولون: إنه تعالى لا يعرف المراد به في الحال، ولا فيما بعده، فحالهم مُفارِقة لحال مَن يُوجِب البيان، في حال الحاجة فيما يمكنهم أن يسألوا عنه.

فإن قال: إنه تعالى يبيِّن المراد به عندنا في الآخرة، فيُظهِر ما أراده من الخصوص بما يفعله من عقاب البعض دون بعض، أو الاستثناء المضمر، فقد قلنا: إنه تعالى سيبيِّنه لا مَحالة.

قيل لهم: إن البيان إنما يعتبر والتكليف قائم، لأنه الذي يقتضي زوال القدح في خطابه، ويُوجِب كونه دلالة، فأما حصوله بعد التكليف فلا يؤثِّر في هذا الباب.

فإن قالوا: إنه تعالى يبيِّن مراده بالخطاب للملائكة، فلا يلزم ما ذكرتم.

قيل له: إن كل مخاطب يتعلق الخطاب به فله حكمه حتى كأن لخطاب ليس إلا له، فيجب أن يكون البيان واقعًا على وجه يصحّ أن يعرفه، وإلا أوجب في خطأ مقالي ما قدَّمناه.

فصل في أنه جلَّ وعزَّ لا يجوز أن يقع في خطابه التخصيص أو الاستثناء على وجه لا يظهر، وما يتصل بذلك

[في وجوب وجود قرينة تخصّ الاستثناء في خطابه تعالى]

اعلم... أن الذي قدَّمناه قد دلَّ على بُطلان قولهم، لأنه إذا ثبت أنه لا بدَّ من أن يدلّ على مراده، فقد بطل أن يريد به الخصوص، ويخفيه، أو يستثني في كلامه، ولا يُظهِره؛ لأنه لا فرق بين أن يجري خطابه على هذا الحدّ أو لا يريد به شيئًا؛ في أنه يخرج من كونه دلالة، ويقدح في سائر خطابه، على ما تقدَّم القول فيه؛ على أن «محمد بن شبيب» وغيره من المرجئة إذا قالوا: إنه تعالى يريد الخصوص ويخفي مراده، أو قال غيرهم: إنه يستثني ولا يظهر ذلك، مع قولهم: إن العموم لا يدلّ بظاهره على المراد، فقد تكلَّفوا ما لا حاجة بهم إليه؛ لأن قولهم: إن العموم لا ظاهر له لو ثبت لوجب التوقّف في آي الوعد والوعيد وغيرهما من العموم، فإذا وجب التوقّف لهذه العلّة، فما الذي دعاهم إلى أن يثبتوا وجهًا آخر للتوقف، وهو إضمار الخصوص أو الاستثناء، وإذا أمكنهم التفرقة بين العموم في الوعد والوعيد، وبين الأمر والنهي بهذا القدر، وهو أن لأحدهما ظاهرًا في اللغة دون الآخر، فما الذي ألجأهم إلى التعلّق بإضمار الخصوص والاستثناء!!.

فإن قالوا: تعلّقنا بذلك ليخرج الكلام من أن يكون عبثًا غير مفيد.

قيل له: أوَلستم تقولون: إن ما هو المقصد بالوعد والوعيد من الزَّجْر والترغيب فقد يحصل وإن لم يعرف تفصيل المراد، فهذا يُخرِج الخطاب من كونه عبثًا، وإن لم يكن هناك تخصيص مضمر أو استثناء، فما الحاجة بكم إلى

التعلّق بهما؛ فإنما يسوغ التعلّق بذلك لمَن يقول: إنه لولا أحدهما لوجب حمل الكلام على ظاهره. وأما مَن لا يسلك هذه الطريقة فتعلّقه بذلك غير مفيد. وهذا الكلام إنما يلزم متى أراد الخصوص المضمر للدلالة الدَّالَّة على الخصوص حتى يكون معنًى زائدًا على الخطاب كالاستثناء؛ فأما إن أراد بذلك أنه تعالى يريد الخصوص، ولا يبيِّن ذلك فهو الذي ذكرناه، من أنه يُغني عن التعلّق بما عَداه، على مذهب مَن لا يقول بالعموم، لكنه لا يجب على هذا القول أن يقطع على التخصيص، بل يجوز أن يريد به العموم، ولا يبيِّن، كما يجوز أن يريد به الخصوص ولا يبيِّن؛ ومتى كانت الحال هذه فالتخصيص والاستثناء في حُكْم العبث، إذا كان لا دليل عليهما حتى يعرف حال الخطاب، وما تناوله بهما.

[في عدم جواز وجود التخصيص المضمر في خطابه تعالى]

فإن قالوا: إنما نُوجِب ذلك لأمر يرجع إلى الملائكة، لأنه تعالى لا بدَّ من أن يعرفهم، أو لأمر يرجع إلى مصلحة في إظهاره من بعد، لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أن في إظهاره لبعض المكلَّفين مصلحة.

قيل لهم: قد بيَّنَّا أن المُعتبَر بالبيان ما يتعلق بالمكلّفين، فإذا كان الخطاب للبشر، والبيان للملائكة وجوده كعدمه ففيما يرجع إلينا. وقد أنكره «ابن شبيب»، قول مَن يقول بالاستثناء، وزعم أنه لا فائدة فيه، ولعلمه إنما أنكر ذلك لأنه كالعبث، وذلك لازم له إذا قال بالتخصيص وأراد به معنًى زائدًا على العموم، فأما إن لم يُرِد ذلك فكلامه مستمر. وقد ألزمه شيخنا «أبو علي» رحمه الله قوله بجواز التخصيص المضمر والاستثناء المضمر، لأنه لا فرق بين أن يقول تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤﴾ [الانفطار: الآية ١٤] من سبب منهم، وإن سبب إدخالهم الجحيم أو إن لم يكن معهم إيمان بالله سبحانه وبالرسول صلَّى الله عليه، إلى غير ذلك من الاستثناء وبين أن يقول ذلك، ويقول معه: أُريد به التخصيص، أو يظهر قولًا يدل ذلك، ولا يعرفه العباد. قال رحمه الله: ويبيِّن ذلك أن ما اقتضى حُسْن أحدهما في الشاهد يقتضي حُسْن الآخر، في المُكرَه والمحتاج؛ وما اقتضى قُبْح أحدهما في الشاهد يقتضي قُبْح الآخر فالتفرقة بينهما

لا تصحّ؛ وقد ألزمهم تجويز التخصيص والاستثناء في سائر خطابه، وإن لم يبيِّن فهذا يُوجب الشك في الأوامر والنواهي، وفي سائر الأحكام والعبادات. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا تمكنهم التفرقة بينهما، بسائر ما يسألون عنه في هذا الباب، وكشفنا الجواب عنه، وألزمهم أن يقولوا في الوعد مثل قولهم في الوعيد، في تجويز التخصيص والاستثناء المضمَرين؛ لأن ما جُوِّز في أحدهما يجوز في الآخر، وقد فصلوا بين الأمرين بأن الوعد بالثواب يقتضي العقل أنه مما لا يجوز خلافه، من قِبَل أن الثواب واجب لا يجوز أن لا يفعله، وليس كذلك الوعيد بالعقاب، لأن غفرانه يحسُن فلا يمتنع في الخبر عنه الاستثناء المُضمَر، وهذا مما لا يُوجِب إلا القطع على أنه سيفعل الثواب لا محالة بمَن يستحقه، ولا يُوجِب القول بأنه لا بدَّ من أن يخبر بإثابتهم، لأنه إذا جاز أن لا يخبر بذلك إصلاحًا، جاز أن يخبر بإثابة بعضهم دون بعض؛ فيجب أن يجوِّزوا فيه من التخصيص والاستثناء، مثل ما جوَّزوه في الوعيد، وإن كان حال العقاب مُفارقة لحال الثواب في الوجه الذي ذكروه، على أنه يلزمهم في الوعيد بالتفضّل مثل الذي ذكروه في الوعيد؛ لأنه مما يجوز أن لا يفعله، فإذا جرى مجرى الثواب عندهم في ذلك فقد بَطُل ما اعتمدوه من التفرقة بين الأمرين. وقد ألزمهم، رحمه الله، أن وعيد الكفَّار كوعيد الفُسَّاق، في تجويز التخصيص والاستثناء فيه، وإن لم يظهر، إذ لا يمكنهم التفرقة بينهما من الوجه الذي قدَّمناه، لأن عقاب الكفَّار كعقاب الفُسَّاق، في أنه كان يجوز منه تعالى أن يغفره، ولا يمكنه أن يفصلوا بينهما من حيث علمنا دين الرسول، في عقاب الكُفَّار باضطرار، لأن معرفتنا بذلك لا تقتضي أن وعيده فيهم عامّ، كما أن علمنا بأنه سيُثيب لا محالة مستحقّ الثواب، بدليل العقل لا يُوجِب أن الوعد عامّ، فالكلام لازم لهم. وقد ألزمهم في الإخبار عن أحوال مَن تقدَّم من الأنبياء والأُمم مثل الذي أجازوه في الوعيد، وأوجب عليهم لذلك الشك في سائر ما اقتصَّه جلَّ وعزَّ علينا من أخبار القرآن؛ وقد ثبت من قبل أنه يجب على هذا المذهب أن يجوِّزوا في أخبار الرسول عليه السلام، إذا لم نعلم مراده باضطرار، الاستثناء المضمر؛ ومتى جوَّزوا هذا لزمهم التشكّك في أخباره، صلَّى الله عليه، وفي هذا وجوه من الفساد.

منها: أن ما خبَّر عنه صلَّى الله عليه، يجوز أن لا يكون إلا على ما خبَّر عنه، بأن يستثني في نفسه فلا يكون كذبًا، ويجب إذا خبَّر بدخوله بين المقدس، وبدخولهم المسجد الحرام ثم لم يقع أن يجوِّز كونه صادقًا، فبأن يكون قد استثنى من خبره، وهذا في القبح بمثل الكذب.

ومنها: أنّا متى جوَّزنا ذلك في خبره لزم أن نجوِّزه في أمره ونهيه، ويكون قد شرط فيهما شرطًا أو استثنى ضربًا من الاستثناء ولا نثق بذلك.

ومنها: أن ذلك يُوجِب التنفير عن القبول منه، والسكون إلى قوله وخبره، لأن ذلك أعظم في التنفير من سائر ما جنَّب الله نبيّه، صلَّى الله عليه.

[في جواز التعمية في خطاب الرسول فيما يتصل بالدنيا]

فإن قالوا: ألستم تجوِّزون في خطاب الواحد الاستثناء بالضمير، ويكون كلامه حسنًا؟ فجوّزوا مثله في كلامه صلَّى الله عليه.

قيل لهم: إنما يحسُن ذلك من أحدنا عند إكراه وحاجة، على ما تقدَّم ذكرن؛ فأما لو أراد بخطابه التعريف والدلالة لم يكن ليحسُن ذلك، وليس هذه حال الرسول فيما يخاطب به مما بمرتبة الدِّين، فأما ما يتصل بالدنيا فغير ممتنع أن يعمى مراده، على ما قدَّمنا القول فيه، وإنما يخالف حاله صلَّى الله عليه حال المخاطب منّا، في أن قوله دلالة، وقول الواحد منَّا متى تعرَّى عن الاضطرار لم يكن دلالة، وإنما يقتضي غالب الظن بالمراد، فإذا كان مراده إظهار مراده لم يحسُن أن يستثني، ويخصّ، ويُضمِر ذلك، ويجري ذلك مجرى ما ذكرناه في خطابه، صلَّى الله عليه، فأما خطابه تعالى فقد بيَّنّا أنه لا طريق له إلا طريقة واحدة، فلا بدَّ من أن يعرف مراده بذلك، وإلا أوجب ما ذكرناه من وجوه القبح والفساد وإنما أشبعنا القول في ذلك وإن كان باب الوعيد أخصّ به لأنّا أردنا أن نستوفيه عند الكلام في كيفية معرفة الشرائع من حيث كانت الطريقة واحدة فيُستَغنَى عن إعادة ذكره في باب الوعيد.

فصل في مُفارقة حال مَن ليس بمُخاطِب للمُخاطَبين في البيان، وافتراق أحوال المُخاطَبين فيما يفترقون فيه، واتفاقهم فيما يتفقون وما يتصل بذلك

[في جواز عدم الإبانة من جانبه تعالى لمَن ليس بمُخاطَب]

اعلم أن مَن ليس بمخاطَب بالخبر والأمر والنَّهي، ألبَتَّة، لا يجب أن يُبَيَّن له المراد بها، لأنه لا يحصل له من حُكم الخطاب إلا إدراكه له، وسماعه فقط، ولا يجب من هذا الوجه أن يُبَيَّن له، ولذلك لم يجب أن يبيِّن جلَّ وعزَّ لنا المراد بسائر كتبه.

يبيِّن ذلك أن البيان كالتابع للإقدار والتمكين، فإذا لم يجب في مَن ليس بمُخاطَب أن يُمَكَّن ذلك فكذلك لا يجب أن يُبَيَّن له.

[في إثبات أن بيان المراد يتناول المُخاطَب]

فإن قال: أليس بيانه تعالى للمُخاطَب قد يكون بيانًا له، فإذا وجب ذلك بقدر وجد أن يُبَيَّن له.

قيل: إنه تعالى يقصد بالبيان مَن يخاطبه، فمَن ليس بمُخاطَب، وإن سمع ذلك لا يكون بيانًا له، بل يجب أن يجوز في البيان ظاهره، وإن لم يجوِّز المُخاطَب ذلك، إلا أن يحصل هناك دليل يمنع منه فكذلك للدليل ما لا يجوز خلاف ظاهره، من حيث كان مُخاطَبًا لا دليل سواه؛ وهذا فرق واضح. فأما المُخاطَب فعلى أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون مُخاطَبًا بما يفيده الخطاب من تكليف وترغيب وزَجْر وتهديد، فلا بدَّ من أن يبيِّن تعالى مراده، لمَن هذه حاله، كما لا بدَّ من أن يمكنه بسائر وجوه التمكين.

[في أحوال البيان، متى يتقدم ومتى يتأخر]

فإن قال: جوّزوا أن يؤخَّر البيان عنه إلى وقت الحاجة، كما جوَّزتم في التمكين.

قيل له: إن البيان قد يحتاج إليه ليخرج الخطاب من أن يكون قبيحًا، فمن هذا الوجه لا يجوز أن يتأخر على ما قدَّمناه، وقد يحتاج إليه كالحاجة إلى التمكين، فيما يرجع إلى المكلّف، فمن هذا الوجه إنما يحتاج إليه كحاجته إلى التمكين، فلذلك يجوز له في بعض الأحوال أن يؤخِّر التبيين وأن يجوز في البيان أن يتأخر.

[في وجوب ظهور البيان والمراد، في الوعد والوعيد كما في الأمر والنهي]

فإن قيل: إن ذلك يمكن التعلّق به في الأمر والنهي، والتكليف، فما قولكم في الوعد والوعيد وسائر الأخبار، والمعلوم أنها لا تقتضي في المكلّف ما يجب أن يتمكَّن به من الفعل، لأنه لا يتضمن التكليف فجوّزوا أن يخاطبه.....(١)، فإن لم يبيِّن المراد ويكون حال المُخاطَب في ذلك بمنزلة حال مَن ليس بمُخاطَب، في الأمر والنهي، فإذا جوَّزتم أن لا يبيَّن له فجوّزوا ما ذكرناه، في الإخبار، وجوّزوا على هذا القول مع صحة العموم ووجوب القول بأنه تعالى لا بدَّ من أن يبيِّن للمُخاطَبين أن لا يجب بيان الوعد والوعيد وسائر الأخبار للمكلَّفين لأنها لا تتضمن من الفعل والتكليف ما يحتاج التكليف في القيام به إلى البيان وأكثر ما فيه أن يكون زجرًا وترغيبًا، وذلك قد يحصل للمكلّف، وإن لم يبيِّن له كما يحصل إذا بيّن له، فما الفائدة في وجوب بيان ذلك؟ وهلّا جوَّزتم إذا لم يجب هذا البيان أن يكون المراد بالوعيد البعض دون الكل، وأن يجب الوقوف في ذلك، وأن يجوز غُفران العقاب في بعضهم أو في كلهم، وأن لا يقطع على ذلك إلا بالرجوع إلى ما نعرفه من دين الرسول في الكفَّار.

قيل له: إن أول ما يلزم في ذلك أن لا يعرف الرسول عليه السلام بالإخبار المراد لمثل هذه العلة، وكذلك القول عن جبريل وغيره من الرُّسُل؛ ويُوجِب أيضًا أن يكون الوعد والوعيد لا يدلّان إلا على ما كان متقرّرًا في العقل، من وجوب الإثابة لمَن يستحق الثواب، وتجويز الغفران فيمن يستحق

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

العقاب؛ وهذا يُوجِب أن يكون في حُكم العبث، وأن يكون وُرُوده عن الله كسماع مثاله من الواحد منّا، في أنه تنبيه على ما في العقول، ويُوجِب ذلك الموقف في سائر أخبار القرآن لمثل العلَّة التي ذكروها في الوعد والوعيد، ويُوجِب التوقّف في الأمر والنهي أيضًا، وبأن يجوز وإن كان ظاهره التكليف أن يكون المقصد به الزجر والترغيب، من حيث إذا اعتقد التزام ذلك إذا بيَّن من بعد، ببيان لا يلتبس ويكون أقرب إلى فِعْل ما وجوب في العقل، وذلك يُوجِب التوقّف في كل القرآن؛ وكل ذلك أوردناه، على طريق المعارضة. فأما الجواب فهو الذي قدَّمناه من أن ظاهر الخبر إذا كان قد وضع في اللغة لأمر يخصّ أو يعمّ، فيجب أن يكون هو المراد، وأن نقطع بذلك، لأنّا إن لم نقطع به، ونحن المُخاطَبون، أدّى ذلك إلى مثله في سائر خطابه، لأن طريقة الاستدلال بجميعه لا تتغيَّر، على ما قدَّمنا القول، فإذا كان ما أدخَل بعضه في كونه دلالة يُدخل غيره في ذلك، وما أخرج بعضه من أن يكون دلالة يخرج غيره من ذلك فقد وجب اتفاقهما.

وبعد... فقد ثبت أن الوعيد في حُكم التكليف لأنه إذا زجر تعالى بقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النِّساء: الآية ١٤] المكلّف عن المعاصي وتعدَّى الحدود فقد تضمَّن ذلك معنى النَّهي والمنع من الإقدام على ذلك، وكذلك القول في الوعد، فما أوجب في الأمر والنهي أن لا بدَّ فيهما من البيان للمكلّف يُوجِب مثله في الوعد والوعيد.

[في وجوب أن يعرف المُكَلَّف المراد لكي يقوم بالعمل]

والثاني: أن يكون الخطاب، خطابًا له في باب المعرفة والعلم لا في فعل ما تناوله ولزومه له، فهذا أيضًا لا بدَّ من أن يبيِّن تعالى مراده له ليصحّ أن يعلم ويعلم غيره، وإنما صحَّ ذلك لأن المصلحة قد تتعلق بالمعرفة في المكلَّف دون العمل، كما تتعلق بهما جميعًا، فلا يمتنع أن يخاطبه تعالى على هذا الحدّ، ويبيِّن له، لكن ظاهر الخطاب لا يقتضي هذا الوجه، لأنه خطاب بالفعل، وإنما يقتضيه ضرب من الدلالة والقرينة، لأن قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٤٣] لا يتضمن العلم والإعلام إلا على طريق التبع لوجوب الصلاة؛ فأما مَن يلزمه

الصلاة فإنما يعلم أنه مُخاطَب بالعلم بضرب من الدلالة، والخطاب الذي بمجرده يتضمن العلم، فهو نحو أن يقول تعالى: اعملوا الصلاة التي ألزمتها غيركم، وعرَّفهم صفتها، فيكون هذا الخطاب خطابًا يتضمن العلم دون العمل، ولا يجب فيما تضمن العلم أن يتبعه العمل، كما يجب فيما تضمن العمل أن يتبعه العلم، من قبل أن مَن كلَّف العمل لا بدَّ من أن يميِّزه عن غيره، ليصحّ أن يؤدِّيه على الحد الذي يجب وليس كذلك حال مَن كلّف العلم، لأنه يمكنه القيام بذلك وبالتعليم وإن لم يعمل.

[في جواز عدم التبيين للمُخاطَب إذا لم يُكَلَّف الآراء]

والثالث: أن يكون جلَّ وعزَّ مُخاطِبًا له، فإن لم يتعلق حُكم الخطاب عليه ولا لزمه ما تضمنه فقد اختلفت ألفاظ شيخنا «أبي علي» رحمه الله في ذلك، فربما قال: إن مَن لم يخاطَب بالفعل لا يجب أن يبيّن له؛ وربما قال: إن المخاطَب بخلاف مَن لم يخاطَب أصلًا، في أنه يجب أن يبيّن له، وأما قول شيخنا «أبي هاشم» رحمه الله فالأظهر منه: أنه لا يجب أن يبيِّن له المراد، لأنه إنما كلّف معرفة صفة الخطاب، وأنه مقصود بالخطاب فقط، وذلك قد يتمّ منه، وإن لم يعرف المراد، وقد يصحّ أن يؤدِّيه إلى غيره، وإن لم يعرف المُراد.

فإن قال: فيجب خروجه من أن يكون دلالة.

قيل له: لا يجب ذلك، لأنه تعالى، قد ألزمه، إذا علم أنه غير مكلَّف، أن يقف في المراد به، كما ألزم مَن ليس بمُخاطَب أصلًا ذلك، فكيف يؤثِّر هذا التوقّف في كونه دلالة، وهو في الحكم دلالة لغيره لا له؛ وقد بيَّن لمَن جعل دلالة له.

فإن قيل: فجوّزوا أن يخاطب بالزنجية وهو عربي، على هذا القول.

قيل له: إذا كان معه يعرف المراد ممَّن كلّف ذلك، وقد بيَّن له، وإنما دخل هذا في أن يعلم أنه مُخاطَب فقط، وفي أن يؤدّي ذلك إلى غيره فهو كحامِل رقعة لا يعرف مضمونها، في أن ذلك جائز.

فإن قيل: فيجب أن تجوِّزوا فيما خُوطِب به، صلَّى الله عليه، من القرآن وأنزل عليه أن لا يبيِّن له المراد إذا لم يكلّف العمل به.

قيل له: كذا نجوّز ذلك، لولا أنه قد كلّف الإعلام، وكلّف الأداء، والبيان كما كلّف الإبلاغ، ولولا أن خروجه من كونه عالمًا بالمُراد ينفر عنه، صلَّى الله عليه.

فإن قيل: فيجب في المَلك أن تجوِّزوا أن لا يعرف المراد بالقرآن، وإن كان مُخاطَبًا بذلك.

قيل له: إذا كلّف الأداء، وإن لم يعلم أنه مُخاطَب فقط فغير ممتنع ذلك، لأن مضمون الخطاب كأنه لا يتعلق به.

فإن قيل: فيجب أن يكون هذا الخطاب في حكم العبث من بعض الوجوه.

قيل له: لا يجب ذلك، لأنه إذا كان أحد الوجهين يصحّ في هذا المُخاطَب، والوجه الآخر يصحّ في غيره، فقد حصل لكل واحد من الوجهين ما يخصّه من الفائدة، فيمن يصحّ ذلك فيه، فلا يجب كونه عبثًا.

فصل في أن بيان المراد بالخطاب لا يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب إلى حال الحاجة إلى الفعل

[في بيان قُبْح تأخير بيان المراد بالخطاب عن وقت الخطاب]

اعلم... أنه لا خلاف أن تأخير البيان عن حال الحاجة إلى الفعل لا يجوز، والعقل يدلّ عليه، لأنه يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، ويحلّ محل تأخير التمكين والإقدار، عن حال الحاجة، ويُوجِب كون المكلّف معذورًا إذا لم يفعل الواجب في وقته، فأما تأخيره عن حال الخطاب فقد اختلفوا فيه، فمنهم مَن يجوّزه في كل الخطاب؛ ومنهم مَن يجوّز ذلك فيما لا ظاهر له، كالمُجمَل دون ما له ظاهر؛ وشيوخنا رحمهم الله، لا يجوِّزون تأخيره في الأمرين جميعًا، ويعتمدون في ذلك على أن فَقْد بيانه يصير الخطاب بمنزلة

خطاب العربي بالزُّنجية، وهو لا يعرف معناها، ولا هناك مَن يعرفه، في أنه عبث وقبيح، لأنه لا فرق بين أن يقول تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ﴾ [النّحل: الآية ٨] ويريد بذلك غير ما وُضِعَت هذه الأسماء له، ولا يبيِّن المراد وبيَّن أن يخاطب بالزُّنجية، على ما ذكرناه؛ فإذا قَبُح الخطاب بالزُّنجية لا لعلَّة سوى أنه لا يعرف المراد، ولا يمكنه معرفته في حال الخطاب فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: إني أُخالِف فيما ذكرتم، من قُبْح خطاب العربي بالزُّنجية.

قيل له: إن ذلك ظاهر في العقول كظهور قُبْح العبث والكذب، ومما يكشف ذلك أنه لو حَسُن ذلك لحَسُن الخطاب بالمهمَل، لأن الزُّنجية وإن وقعت عليها المُواضَعَة لقوم فهي في أن المُخاطَب لا يمكنه أن يعرفها بمنزلة المُهمَل، ولو جاز في المُهمَل ذلك لحَسُن أن نخاطب غيرنا بالمشي والحركات، وسائر ما يجوز أن تقع المُواضعة عليه، وقُبْح ذلك يُعلَم باضطرار، إذا لم يكن المقصد به إلا الخطاب؛ وإنما يشكِّل ذلك إذا حصل فيه غرض آخر من نفع، أو دفع، أو ضرب من ضروب الحاجة.

[في إثبات أن تأخير البيان عن وقت الخطاب فساد وعبث]

فإن قال: إنما قَبُحَ الخطاب بالزُّنجية للعربي، لأنه لا فائدة فيه: فأما الخطاب بالعربية إذا تأخر بيانه ففيه فائدة، وهو أن يعتقد لزوم فعل، أو لزوم تركه، إلى ما شاكله، فقد وقعت به الفائدة، وإن قَصُرَت عن الفائدة التي تقع بالبيان لأنه لا يجب فيما يخرج به الفعل من كونه عبثًا إلا وقوع فائدة به، قلَّت أو كَثُرَت فجاز لذلك تأخير بيانه.

قيل له: إن الخطاب بالزُّنجيَّة إذا عَلِم المُخاطَب وقوعه من حكيم علم أن فيه فائدة، ويصحّ أن يعتقد في الجملة القيام بمضمونها إذا بيَّن، فيجب على هذا القول أن يحسُن.

فإن قال: الفائدة في الخطاب بالعربية أكثر، فلذلك فارق الخطاب بالزُّنجيَّة.

قيل له: فالفائدة في الخطاب إذا اقترن البيان به أكثر، فيجب أن يفارق ما يُعَرَّى من البيان على أن مَن جوَّز تأخير البيان لا يمكنه أن يعلم أن الخطاب بالعربية أمر أو نهي، لتجويزه أن يكون المراد خرف ظاهرهما، ويبيّن من بعد، فلا يحصل له من العلم إلا بقدر ما يحصل بالزُّنجيَّة، فالفرق بينهما لا يمكن.

فإن قال: إذا جاز تأخير التمكين والإقدار، والحاجة إليهما أمسّ، فهلَّا جاز تأخير البيان؟

قيل له: الحاجة إليهما ليس إلَّا لأداء الفعل فقط، فوجب أن يفعلا في حال الحاجة، وليس كذلك حال البيان، لأن الحاجة إليه ليحسُن الخطاب، ويخرج من كونه عبثًا، وإنما يؤثِّر هذا التأثير متى اقترن به؛ فلذلك لم يجز تأخيره.

فإن قال: أفلستم قد جوَّزتم تأخير النَّسخ عن حال الخطاب، فجوّزوا مثله في بيان التخصيص وغيره.

قيل له: لأن الخطاب لا يتضمن النسخ، وإنما يتضمن الثبوت، فلا يجب اقتران بيانه به، لأنه إنما يجب أن يبيِّن ما هو المراد بالخطاب دون غيره.

[في إثبات أن البيان دلالة الخطاب]

فإن قال: فيجب أن يبيِّن تعالى مع الخطاب الأوقات التي يثبت التكليف فيها إلى الغاية التي تزول بالنسخ.

قيل له: لا يجب ذلك، لأن المعرفة بصفة ما كُلِّف تتمّ دونه، ويتم الأداء دونه، فهو بمنزلة الأسباب التي تُزيل التكليف، كالعجز والمرض، في أنه لا يجب بيانه، وإن وجب بيان المراد. وأحد ما يعتمد في ذلك أن خطابه مقصود به الدلالة والتعريف دون غيره، فإذا صحَّ ذلك فلا بدَّ من أن يكون واقعًا على وجه يصحّ أن يستدلّ به على المراد، وإلا انتقض كونه دلالة، وهذا لا يتم إلا بأن لا يتأخر بيانه، ويصير البيان في ذلك كمنزلة الاستثناء في الكلام، أنه إذا كان مقصودًا لا يجوز أن يتأخر.

فإن قال: هذا يمكن أن يتعلق به فيما له ظاهر، لأن ظاهره دلالة المراد، فأما المجمل فكيف يصحّ أن يتعلق بذلك فيه؟

قيل له: الحال فيهما واحدة، لأن الغرض بالمجمَل إذا كان التعريف والدلالة فلا بدَّ من أن يُكمِل جلَّ وعزَّ بما يُضيفه إليه من القرنية، كونه دلالة، حتى يصير بمجموعها بمنزلة العموم.

[في إثبات أن تأخّر البيان عن الخطاب قَدْحٌ في الدلالة]

فإن قال: لسنا نسلِّم أن المقصد بذلك الدلالة، بل ما أنكرتم أن المقصد به أن يعتقد المُخاطَب في الجملة أنه مُكَلَّف بهذا الخطاب في وقته ما يبيِّن له في المستقبل، ويوطِّن نفسه على ذلك.

قيل له: إن الخطاب لا يتناول الاعتقاد والعزم ألبَتَّة، فكيف تفهم ذلك منه؟

فإن قال: كما يُفهَم إذا تبيَّن له المراد.

قيل له: إنه متى بيَّن ذلك فالعلم واقع، وكذلك العزم لأنه لا يجوز أن يكلّف الفعل إلا وهو يميِّزه من غيره، ليصحّ أن يُوقعه على الوجه الذي كلّف، وأن يقصد به ضربًا من القصد، فلذلك وجد مع البيان، وعند الحاجة إلى الفعل، وليس كذلك الحال لو تأخر البيان، لأنه لا وجه يُوجِب الاعتقاد والعزم، فكان يجب على هذا القول أن لا يكون في الخطاب فائدة، وأن لا يكون دلالة.

فإن قال: إني أقول فيه إنه دلالة، لكنه يتكامل بالبيان.

قيل له: فمع فَقْد البيان يجب أن يكون دلالة، كما لا يكون اليسير من الكتابة دلالة على علم فاعله لما لم يصحّ أن يستدلّ به إلا مع غيره.

وبعد: فإن الدلالة يجب أن تكون واقعة في حال واحدة، أو تجري هذا المجرى، والبيان إذا تأخر لم يتصل بالمبين هذا الحدّ من الاتصال، فلا يصحّ أن يكون مع تأخّره دلالة مع الخطاب المتقدِّم، كما لا يصحّ في الاستثناء، إذا

تأخر أن يكون دلالة مع الكلام، فأحد ما يدلّ على ذلك فيما له ظاهر أنّا لو جوَّزنا تأخير مكانه مع أن ظاهره دلالة على المراد لأوجب القدح في كونه دلالة، وقد ثبت فيه أنه بانفراده دلالة؛ وهذا يُوجِب كونه عزَّ وجلَّ مُعرِضًا للجهل.

[في عدم جواز تأخّر البيان عن الخطاب]

فإن قال: إنه وإن كان دلالة بظاهره فإنما يدلّ إذا انفرد، فمتى جوّز ورود البيان بعده تغيَّرت حاله في الدلالة، كما يتغيَّر ذلك بالشرط والاستثناء.

قيل له: لا يجوز أن تتغيَّر حاله في كونه دلالة إلا بأمر متصل به؛ فأما ما ينفصل عنه فلا يصحّ ذلك فيه، كما لا يصحّ مثله في الاستثناء والشرط... وأحد ما يعتمد عليه في ذلك أنّا لو جوَّزنا فيما له ظاهر أن يتأخّر بيانه لجوَّزنا في بيانه أن لا يكون المراد به ظاهره، وبيانه يتأخر، لأن البيان يدلّ على الوجه الذي يدلّ عليه المبين، فلا يجوز أن يفصل بينهما، ويجب أن لا يعلم حال حاجة إلى الفعل على هذا القول؛ لأنه إنما يعلم بقول له ظاهر، يجوز أن يُراد به غير ظاهره، فأن يتأخر بيانه، وهذا يردّ قائله إلى أنه لا يجوز أن يعرف بخطاب الله مراده، ألبَتَّة.

[في وجوب معرفة جميع المُخاطَبين المراد بالخطاب]

فإن قال: أفتقولون إن المراد يجب أن يبيِّن لكل المخاطبين، أو لواحد منهم، أو لغيرهم، فإن جوَّزتم للغير ذلك فجوّزوا أن يكون تعالى قد بيَّن ذلك لبعض الملائكة، وإن لم يجوِّزوا إلا للمخاطب، ومنعوا من جواز بيان ذلك للرسول عليه السلام، إذا لم يكن التكليف بالخطاب لازمًا له؛ وكِلا الوجهين فاسد، وليس بعد فسادهما إلا ما نقوله.

قيل له: إنّا نُوجِب أن يبيِّن تعالى المراد بالخطاب لجميع المخاطبين، حتى يصير كل واحد منهم ممَّن يمكنه أن يعرف المراد بذلك، إما بالعربية، أو ببيان [لم] يمكنهم تعرّف ذلك منه، لأن أحد الأمرين يقوم مقام الآخر، ولذلك جوَّزنا أن يبيِّن تعالى للرسول عليه السلام، ويتمكَّن من معرفة ذلك من قبلَه، إذا

أدَّى المبيِّن إلينا. فأما الملك فإنه يتعذَّر علينا التبيّن منه فعلمه بالبيان بمنزلة علمه جلَّ وعزَّ، بما أراده، في أنه لا يُغني في هذا الباب.

وهذه الجملة إذا ضُبِطَت أغنَت عن كل ما يُورَد هذا الباب.

فصل في تبيين التخصيص والاستثناء في خطابه تعالى، هل يجوز أن يتأخر عن حال سماع الخطاب أم لا، وما يتصل بذلك

[في إيراد رأي أبي علي وأبي هاشم في وجوب تبيين التخصيص في خطابه تعالى]

والمَحكي عن شيخنا «أبي علي» رحمه الله أنه لا يجوز في المكلّف العارِف باللغة وترتيب التكليف أن يسمع العامّ، الذي المراد به.....[1] ولا يُسمعه، جلَّ وعزَّ، الخصوص، لأن ذلك بمنزلة مَن يخاطبه، وهو عربي، بالزُّنجيَّة، فيصير تأخير التبيين، والحال هذه، بمنزلة تأخير البيان، ولأنه يجب عليه أن يحمل الكلام على ظاهره، إذا لم يتصل به غيره، كما يجب أن يحمل ألفاظ العدد على فائدتها ما لم يتصل به الاستثناء، ولأن المُعتَبَر فيما يلزم التكليف، من تخصيص العموم ليس هو وجود دلالة التخصيص، لأنها لو كانت موجودة عند الملائكة لم يعتدّ بذلك، فالمُعتَبَر إذن هو أن يعرفه، ليحمل خطابه تعالى عليه، ولا يعرف ذلك في حال سماع الخطاب إلا بأن يُدركه متصلًا به، أو في حكم المتصل. وعلى هذا المذهب اختلفت الرواية عنه، في سماع المنسوخ منفردًا عن الناسخ؛ وربما أجراه مجرى ما قدَّمناه من المكلّف إذا بلغ حدّ التكليف أن يسمع المنسوخ، ولا يسمع معه الناسخ، بمثل العلّة التي معه تعلقت؛ وربما قال: إنه يجوز أن يُسمِعه، ولا يُسمِعه النَّاسِخ، ويكون متعبّدًا بالعمل به، إلى أن يسمع الناسخ، لأن وجود الدليل الناسخ لا يقتضي زوال التعبّد بالمنسوخ، وإنما الذي يقتضي ذلك وصول الناسخ إلى المكلّف، ولذلك تصير العبارة منسوخة عن أهل المدينة قبل كونها منسوخة عند أهل الشام. فأما شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله فإنه يقول في دلالة التخصيص: إنه يجب أن يكون

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

ثابتًا كائنًا في حال سماع المكلف الخطاب العامّ، ولا يجب أن يكون مسموعًا، ويقول أن يمكنه من أن يعرف التخصيص بتأمّل الأصول بمنزلة سماعه في الحال. وهذا المذهب قد حكى عن «أبي علي» رحمه الله في «جوابات الخراسانيين»[(١)] وغيرها.

واعلم... أنه لا شُبهة في أنه قد يجوز أن يسمع الخطاب العام الذي تدل على تخصيصه دلالة العقل مَن لم يستدلّ بها في الخبر ومثله، ويصير تمكّنه من الاستدلال بها بمنزلة استدلاله بها، في أن مع الأمرين يجوز أن يسمع الخطاب العامّ؛ فإذا صحَّ ذلك فالواجب أن تجعل ذلك أصلًا يبيِّن به أن المعتبر بتمكّنه من الاستدلال على تخصيصه، لا بأن يكون قد استدلّ، وهذا يتمّ متى كان تخصيصه في الأصول السمعية، التي يمكنه تأمّلها، وإن لم يسمعه في الحال فيجب أن يقضي بصحة ذلك؛ وهو المحكيّ عن «أبي إسحاق النظام»[(٢)].

[في إثبات وجوب التخصيص في حال سماع المكلَّف الخطاب العامّ]

فإن قال: إن دلالة العقل الدَّالَّة على التخصيص لا بد

من أن تكون مقرَّرة في عقله، وما تقرَّر في عقله بمنزلة ما يسمعه، دون ما يصحّ أن يسمعه، فيجب إذا كان دلالة تخصيصه من السمعيَّات أن يكون سامعًا له.

قيل له: إن الدلالة العقلية وإن كانت متقرّرة في العقل، فالعاقل قد يكون منصرفًا عنها وعادلًا، كما قد يكون مستحضرًا لذلك ما صحَّ أن يسمع الخطاب على كِلا الوجهين، فما الذي يمنع إذا كان دليل خصوصه سمعيًّا أن يسمع الخطاب دون التخصيص إذا أمكنه معرفة التخصيص بتأمّل الأصول، كما يصحّ ذلك إذا سمع تخصيصه مقارنًا له.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحق، من أئمة المعتزلة انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظَّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/٩٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٢؛ خطط المقريزي ١/٣٤٦؛ اللباب ٣/٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/٢٣٤).

فإن قال: إنه لا يجوز أن يسمع الخطاب العامّ إلا ويخطر باله التخصيص العقلي، وخطور ذلك بباله بمنزلة سماعه التخصيص السمعي، وإذا لم يخطر ذلك بباله فهو بمنزلة أن لا يسمع التخصيص السمعي فالحال عندنا فيهما واحدة.

قيل له: ولا يجوز عندنا أن يسمع العامّ مَن لا يخطر بباله جواز تخصيصه في الأصول، لأنه لا بدَّ إذا كان ممَّن كلّف ذلك الباب من أن يكون قد عرف القرآن، وما أنزل فيه على الجملة، فإذا خطر ذلك بباله أمكنه أن ينظر ويتأمل؛ ولا نُجيز أن يسمع العامّ مَن لا يخطر بباله تخصيصه في الأصول، ولذلك لا يجوز في أوّل الخطاب أن يسمعه ولا يسمع الخصوص معه، لأنه لا يصحّ أن يُحال على سمع متقدِّم، وإنما جوّزنا ذلك إذا كان هناك سمع متقدِّم يخطر بباله، فيصحّ أن يُحال عليه، لما ذكرناه في أدلة العقول.

فإن قال: إن الذي يشبه ما ذكرتم أن يسمع مع العموم التخصيص لكنه لا ينظر فيه، كما لا ينظر في أدلة العقول، وذلك جائز عندنا، فأما أن لا يسمع التخصيص أصلًا فهو بمنزلة أن لا يحصل في عقله دليل الخصوص.

قيل له: إنه ليس المعتبر سماع التخصيص، وإنما يعتبر العلم به، أو تمكنه من [أن] يعلم به، فلو سمع ذلك ولم يتمكّن لم يؤثّر، وإذا تمكَّن ولم يسمع أثر، فهو بمنزلة دلالة العقل التي يجب أن تكون معلومة للمكلّف، ليصحّ أن يستدل بها. ويبيِّن ذلك أنه لا شُبهة في أن الحربي ومَن كان يَفِد على الرسول، عليه السلام أو مَن كان قريب عهد بالإسلام قد كان يجوز أن يسمع قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] وإن لم يعرف أن الحائض لا صلاة عليها. وقوله: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعَام: الآية ١٥١] وإن لم يعرف ما ذلك الحق، إلى غير ذلك. وهذا بَيِّن في جواز ما ذكرناه؛ وليس لأحد أن يقول: إنما جاز ذلك لأن مَن ذكرتموه لم يكلف العلم بهذه الأمور، لأنه من تكليف الخاصَّة، دون تكليف العامَّة؛ وذلك لأن فيمن ذكرناه مَن يكون من أهل التكليف والاجتهاد، والمعرفة بطرق الأدلة، فقد يسمع مع ذلك العامّ دون الخاصّ، على ما ذكرناه، وإذا جاز أن يسمع المخصَّص فإن

لم يعلم كونه مخصَّصًا، حتى يستدلّ به على تخصيص العموم فما الذي يمنع أن لا يسمع ذلك أصلًا؟ ويتمكن بما تقرَّر في الأصول على تخصيصه. يبيِّن ذلك أن المختلفين في المذاهب قد يسمع بعضهم الخطاب العامّ، وإن لم يسمع التخصيص معه، فما الذي يمنع من مثله في الابتداء، وليس يمكنه أن يمنع من ذلك في كثير مما طريقه العلم، ويقول: إن ذلك إنما يصحّ فيما طريقه الاجتهاد، لأن هذه الطريقة شائعة فيه.

[في بيان وجوب معرفة المكلَّف للتخصيص في الخطاب العامّ]

فإن قال: فما الذي يلزم المكلف إذا سمع الخطاب العامّ ودلالة التخصّص غير معروفة.

قيل له: أن يعتقد عمومه، إن لم يكن في الأصول تخصيصه، ويكون متوقفًا في هل له تخصيص أم لا، وإذا جاز عند سماعه الخطاب أن يتوقف في: هل هو مكلّف أم لا، لتجويزه أن يخترم قبل فعله، ولم يمنع ذلك من أن يعلم أنه إن دام مكلّفًا فموجب الخطاب له لازم، فما الذي يمنع من أن يسمع الخطاب العامّ ويعتقد ما ذكرناه؟ لأنه كما يجوز في العقل أن يبقى وأن يخترم، فيجب لذلك أن لا يقطع بكونه مكلّفًا، ويعتقد ذلك بشرط، فكذلك يجوز عند سماع العامّ أن يكون مخصوصًا ببعض الأدلة السمعية التي قد عرفها في الجملة أو التفضيل، فيقف في ذلك إلى أن يبحث، فيقطع على أنه على العموم إن لم يجد ذلك خصوصه في الأصول، ولا بدّ للمخالف من ذلك، لأنه متى سئل عن العام الذي يخصه دليل العقل فلا بدَّ من أن يُجيب بما ذكرناه. وبهذه الجملة يسقط القول بأن ذلك بمنزلة خطاب العربي بالزُّنجيَّة، لأنّا نقول فيه: إنه تمكَّن من معرفة المراد به، بأن يرجع إلى زنجي حاضر يعرف اللغتين فذلك جائز، وإنما يمنع ذلك إذا لم يعرف المراد ولم يتمكن منه؛ فيجب على هذا القول إذا تمكَّن من معرفة تخصيصه في الأصول أن يجوز أن يسمعه وإن لم يسمع التخصيص معه، فأما إذا لم يكن التخصيص في الأصول فلا شك أنه لا بدَّ من أن يسمعه مقارنًا للعموم، وإلا كان الخطاب عبثًا، إن كان قبل الحاجة إلى الفعل، وجارٍ مجرى تكليف ما لا يُطاق إذا كان في حال الحاجة إلى الفعل.

[في بيان مقاربة حال النسخ لحال التخصيص في خطابه تعالى]

واعلم أن المعتبر في سماع المنسوخ بما أراده الله تعالى بالناسخ، وإن كان أراد تعالى به نسخه عن الجميع من غير شرط، وهو بمنزلة التخصيص، لأنه يلزم المكلّف أن يعلم أن في جملة الأدلة السمعية ما يجوز أن يكون منسوخًا، كما أن فيها ما يجوز أن يكون مخصوصًا، ولا بدَّ من أن يعرف على الجملة أو التفصيل الأصول التي يجوز أن يكون المخصّص والناسخ في جملتها، فما قلناه في التخصيص واجب في النسخ، وإن كان قد عرف التخصيص ولم يعرف النسخ، على بعد ذلك، فغير جائز أن لا يسمع الناسخ، فأما إذا جوَّز في نسخه أن يكون مشروطًا وصول دلالة النسخ إليه، ووقوفه عليه فالواجب أن يكون مكلّفًا للمنسوخ إلى أن يسمعه الناسخ، ويكون ذلك بمنزلة النسخ عمّن بعُد أنه يتأخر عمَّن قرب، فيجب أن يرتب الكلام في النسخ على هذه الطريقة، فإنما الكلام في منسوخ قد ثبت في الأصول نسخه بآية أخرى وتقرَّر التكليف في جميع المكلفين عليه فمن حقه أن يكون كالتخصيص، على ما ذكرناه، وإنما الذي يخالف التخصيص أن يكون النسخ قد ورد عن قرب فيجوز أن يكون قد بلغ قومًا من المكلَّفين، ولم يبلغ غيرهم، وليس هذا هو المقصد بالكلام؛ ولا فرق بين أن يكون التخصيص يتناول الأفعال أو أعيان المخاطبين في الوجه الذي قدَّمناه، لأن سامع العموم إذا كان ظاهره يقتضي أن يكون داخلًا فيه فيجب إذا جوّز في الأصول تخصيصه أن يتوقف في الاعتقاد إلى أن يتأمل، كما يتوقف في ذلك إذا سمع تخصيصه، وكان التخصيص بخلاف الخطاب العامّ في الوجه الأصوب من التأمّل، لأنه قد يجوز في التخصيص إلى تأمّل زائد، فكما قد تجوز أن يسمعه مَن لم يتأمل ذلك، وذهب عنه إلى أن يستدلّ، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

ويبيِّن صحة ذلك أنه لا فرق بين التكليف الفعلي والسمعي في شرائطها، وقد صحَّ أنه غير ممتنع أن يكلف من جهة العقل النظر، وإن لم يكن الداعي قد نبَّهه على الدلالة إذا كان الخاطر قد نبَّهه على ذلك، أو ينبّه عليه من ذي قبل، لأن في كل هذه الوجوه هو متمكِّن من المعرفة، وإنما تولَّى من قبل نفسه في

خلاف ذلك فكذلك القول فيما ذكرناه. ولم نُورِد هذه الطريقة إلا لنعرف منه ما فيه الخلاف، لا أنّا نجعله دلالة عليه.

ويبيِّن ذلك أن الصبي قبل البلوغ قد يحفظ القرآن، وبعد البلوغ قد يذكر العامّ وينسى ما يخصّه، فيجب أن يجوز أن يسمعه دون ما يخصّه ابتداء، وإن كان لا يمتنع فيمن يخالف هذا القول أن يقول: إنه تعالى متى أذكره العامّ فلا بدَّ من أن يذكره الخاص، ويمنع من أن يسهو عن ذلك كما يمنع مثله في السَّماع، فالمعتمد في ذلك على ما قدَّمنا القول فيه.

فإن قال قائل: إنكم بتجويز ذلك قد دخلتم فيما عِبتموه على مَن وقف في الوعيد من المرجئة، لأنه إذا جاز في سامع العام أن يقف في اعتقاده وقتًا ووقتين فيجب أن يجوز أكثر من ذلك، ولا ينتهي إلى حدٍّ محدود، وذلك مضارع لمذهبهم.

قيل له: إذا كان ما لأجله جوَّزنا التوقف أمورًا محصورة لم يؤدِّ تجويز التوقّف إلى أن لا ينحصر لأنه لا. . .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

ويبيِّن بذلك: أنهم يُرجِئون التوقف لعدم الدليل على المراد، وذلك لا يختص بوقت دون وقت، ونحن نتوقف لا لنعلم المراد، ولا لعدم الدليل عليه، ولكن لنعلم ما لم يرد، ونتأمل ما يدلّ عليه، في جملة أمور غيرها، فأين أحد القولين من الآخر.

[في الدلالة على وجوب البيان في الخطاب وإلا كان الخطاب عبثًا]

واعلم أنه ربما مرَّ في الكتب أن البيان يُخرِج الخطاب من أن يكون عبثًا، وأنه لا فرق أن يكون بيانًا لجميع المخاطبين، أو لبعضهم، وهو بمنزلة أن يبيِّن

للعرب خطابه بالزُّنجية، أو يبين لبعضهم، في أنه يخرج في الحالين مخرج خطابه من أن يكون عبثًا، وهذا يصحّ على وجه، ويفسِّر على وجه آخر، لأن خطاب الله تعالى إذا عمّ جماعة من المكلَّفين فهو بمنزلة أن يكون خطابًا يخصّ كل واحد منهم، فلو أنه خصَّ كل واحد بالخطاب لوجب أن لا يحسُن إلا مع البيان لكل واحد، فكذلك إذا خاطبهم بخطاب عامّ، لأنه ليس المعتبر في هذا الباب بكثرة الفعل أو قلته، وإنما المعتبَر المعنى، فإذا كان الخطاب الواحد قد تضمن إرادة الفعل من جميعهم فهو بمنزلة الخطاب الكثير الذي يخصّ كل واحد منهم، فلذلك قلنا إنه لا بدَّ من بيان يخصّ كل مخاطَبي، فإن كان البيان الواحد كافيًا لجماعتهم فقد حصلت البغية، وإن كان لبعضهم نظر فيه، وإن أمكن سائرهم معرفته من ذلك البعض، على وجه يعلم به المراد فقد صار بيان البعض بيانًا للكل، وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يكون الخطاب في القبح بمنزلة أن يتعرَّى عن البيان أصلًا. ومتى كان الخطاب لجماعة المكلفين، وبين تعالى للرسول، عليه السلام، على وجه يمكنهم تعرّف المراد من قبله فقد حصل البيان، ويفارق ذلك أن يبيِّن للملك لأنه لا يمكن تعرّف ذلك من قبله؛ هذا إذا كان الخطاب منه تعالى، فأما إذا كان الخطاب من جهته، صلَّى الله عليه فلا بدَّ من أن يظهر منه البيان، في حال الخطاب، ولذلك إذا كان خطابه جلَّ وعزَّ مما لا يعلم إلا من قبله، لأنه كان المخاطب، صلَّى الله عليه، بذلك، ولا بدَّ مع ذلك من تنبيه للمُخاطَبين على أن البيان قد حصل على وجه يمكنهم تعرّفه، لأنه متى لم يحصل هذا الوجه كانوا معرَّضين لاعتقادهم قُبْح هذا الخطاب، من حيث لم يظهر لهم بيانه، وهو في نفسه حسن، وذلك لا يجوز في الحكمة، وليس كل أمر يقبح لأنه عبث يجب أن يحسن إذا حصل فيه بعض الأعراض، بل يجب أن ينظر في وجه كونه عبثًا، فإن كان يزول بذلك الوجه حسن، وإن لم يزل بقي في حكم العبث من وجه آخر. وعلى هذه الطريقة قلنا: إن ما خلقه جلَّ وعزَّ مما يصحّ فيه الانتفاع والاعتبار فلا بدَّ من أن يكون خالقًا له من وجهين ليخرج من كونه عبثًا، فإذا كان الخطاب الذي يعمّهم بمنزلة ما يخصّ كل واحد منهم، من الخطاب فيجب أن لا يخرج من أن يكون في

حكم العبث، إلا بما يخرج به الخطاب الخاصّ لكل واحد منهم، على ما قدَّمناه.

[في وجوب أن يكون البيان مقارنًا للخطاب في الوقت]

واعلم أن البيان الذي قلنا إنه لا يتأخر يجب أن يكون مقارنًا للخطاب أو في حكم المقارن على الوجه الذي يصحّ عليه ولا نجد في ذلك حدًّا. . . . .[١] من الوقت إلا على طريق الجملة، لأنه لا يصحّ أن ينقطع الخطاب انقطاعًا يعلم أن الكلام الحاصل بعده لا يتصل به، فهذا القدر هو الذي يمنع من تأخير البيان فيه. فأما إذا كان ما يحصل من الخطاب يصحّ أن يتصل بالأول حتى يكون كالشرط والاستثناء فيه، وإن امتدت الأوقات، فغير ممتنع أن يكون بيانًا له. وهذه الجملة معلومة بالتعارف في الخطاب.

[في جواز أن يكون الفعل بيانًا للخطاب مع وجود المواضعة]

فإن قال: فيجوز أن يكون بيان الخطاب بالفعل الذي لا يتصل بالقول اتصال بعض الأقوال بالبعض والذي. . . . .[١] قد تطول المدة في صحة التبيين به.

قيل له: إن الفعل بنفسه لا يكون بيانًا للقول إلا أن تعول عليه المواضعة ويكون في حكم القول، فأما إذا انتفت المواضعة عنه فغير جائز أن يكون بيانًا للخطاب بنفسه، وإنما يصير بيانًا لخطاب آخر، فإذا اقترن بالخطاب المجمل أو العامّ خطاب آخر، يتضمن وقوع البيان بالفعل الذي يتصل بالخطاب ولا ينفصل صار ذلك الفعل كالقول، وإن طالت مدته ويكون طول وقته في أنه لا يؤثِّر في هذا الباب بمنزلة الكلام الطويل إذا جعلناه بيانًا للخطاب، أو كلام مَن يتوقف في الكلام، ويثبت فيه أنه بمنزلة كلام المسرع فيه.

يبيِّن ذلك أن العربي إذا خاطب جماعة من العرب بالزُّنجية، وعرَّفهم مراده بذلك هو الذي يظهر بفعله، أن ذلك بيان، وأنه يحسُن بمنزلة أن يبيِّن ذلك بالعربية ولا فرق إذن بين الأمرين، إذا كان الخطاب بلغة العرب. فإما إذا

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

كان بالأسماء الشرعية فقد اختلف فيه؛ فمنهم مَن يقول: يجب أن يتقدَّم منه، جلَّ وعزَّ، تعريف الأسماء الشرعية، فيصير بمنزلة، مواضعة تتقدمه، ثم يحسُن الخطاب. ومنهم مَن يقول: إنه يحسُن وإن لم يتقدَّم ذلك إذا اتصل به البيان، وعلى الوجهين جميعًا لم يرد الخطاب إلا مع البيان، فأيّهما قيل فيه فالكلام صحيح على ما قدَّمنا القول فيه.

فصل فيما يجب أن يرتب خطاب الله تعالى عليه عند وروده

قد بيَّنَّا أن خطابه تعالى قد يكون خاصًّا وقد يكون عامًّا، وأن العموم تختلف مراتبه في قدر ما يشتمل عليه، وبيَّنَّا أن في خطابه ما يكون محتملًا، وفيه ما لا يحتمل، في أصل المواضعة؛ وبيَّنَّا أن فيه ما لا يعلم المراد بنفسه إلا مع قرينة، وفيه ما يعلم بمجرده. وبيَّنَّا أن ذلك لا يختلف أن يكون الخطاب خبرًا أو أمرًا أو نهيًا، وأن الجميع في ذلك سواء، فإذا صحَّت هذه الجملة فإن ورد عنه تعالى خطاب خاص بالمكلَّف، العارِف بموضع الخطاب، يعلم أنه لا يجوز في ذلك الإخلال.....[1].

منها: أن يريد ما يقتضيه ظاهره، فإن أراد ذلك فالخطاب بمجرده يكفي في الدلالة على ذلك، لأنّا متى قلنا إنه يدلّ على ذلك، متى لم يكن هناك قرينة تصرفه عن ظاهره لم يخرج الدّالّ على ذلك من أن يكون هو نفسه، وإنما يذكر ذلك ليميِّز بين ما يدلّ بنفسه وبين ما يدلّ بقرينة، وإن كان في الأحوال كلها الدّالّ هو الخطاب، لكن الوجوه التي تقع عليه إذا اختلفت لم يمتنع أن يختلف وجه دلالته، على ما تقدَّم القول فيه.

[في بيان أوجه الخطاب وأحواله]

ومنها: أن يريد بذلك تعالى غير ظاهره، فلا يخلو الحال في ذلك من وجوه: إما أن يبيِّن غير المراد بخطاب آخر، أو ما يجري مجراه، وإما أن يبيِّنه بأن يدلّ على أن ما يقتضيه ظاهره غير مراد مع أن المقدّمات لا تُغني

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

ولا تكفي. ولا وجه يُرَتَّب عليه الخطاب الخاصّ إلا ما ذكرناه من هذه الوجوه.

ومنها: أن يُراد بالخاص ما يتناوله وغيره، فيكون ظاهره دلالة على ما تناوله، والقرينة دالَّة على غيره، ويصير ذلك الخاصّ في المعنى عامًّا لأجل القرينة، فأما إذا كان الخطاب عامًّا فمجرّده دلالة على حسب ما ذكرناه في الخاص، فإن لم يتجرد عن قرينة فله ثلاثة أحوال:

منها: أن يدلّ على أن المراد بعضه، وهو الذي يعبّر عنه بالتخصيص، فيجب أن ينظر، فإن كان ما دلَّ على أن المراد بعضه يدلّ على غير ذلك البعض، فهذه الدلالة كافية؛ وإن لم يدلّ فلا بدَّ من أن يقترن بها ما يدلّ على ذلك، فالأول يدلّ كدلالة الاستثناء؛ والثاني يدلّ على طريقة الإبهام فلا بدَّ من أمر يخصّص المراد بما ليس بمراد.

ومنها: أن يُراد به غير ما تناوله، والحال في انقسامه على ما قدّمناه، من أنه إن اقترن به ما يدلّ على عين المراد فهو مقنع، وإن اقترن به ما يدلّ على أن ظاهره ليس بمراد وجب أن ينظر فيه: فإن كان مما لم يُرِد به ما يقتضيه ظاهره لم يتجه في استعماله إلا الوجه الذي أُريد، فهذا القدر يكفي في معرفة المراد، لأن انتفاء الحقيقة يخصّص الخطاب للمجاز إذا لم يكن له إلا وجه واحد، فإن تكن له وجوه وكان لها مراتب فلا بدَّ من إقامة الدلالة على أن المرتبة الأولى غير مرادة، ليعلم أن المراد المرتبة الثانية، وكذلك القول في المرتبة الثالثة من الرابعة، وإنما وجب ذلك لأن انتفاء الحقيقة لو لم يقتضِ حمل الخطاب على المجاز الذي لم يستعمل الخطاب إلا فيه، لأدَّى إلى أن يكون تعالى مخاطبًا بلغة العرب، وهو غير مريد لما وضع ذلك في لسانها وذلك مما لا يجوز. وكذلك القول في مراتب المجاز إذا كانت له رتب، لأنه إذا قدَّم بعضها على بعض صار الثاني إذا لم يُرِد الأول في حكم الأول إذا ثبت أن الحقيقة غير مُرادة. فأما إذا كان وجه المجاز، أو وجوه المجاز، مما لا يستقلّ بنفسه، ولا يمكن المكلّف أن يعرفه بقيام الدلالة على أن الحقيقة غير مُرادة، فلا بدَّ من استئناف دلالة لغير المراد، على ما قدَّمنا القول فيه.

ومنها: أن يُراد بالعموم ما تناوله وغيره، فلا بدَّ من دلالة على ذلك الغير، إلا أن يكون قيام الدلالة على أن المراد به ما يتناوله وغيره، على جهة الجملة يُغني في هذا الباب، بأن يعلم أنه متى كان هذا حال الخطاب لم يجز أن يُراد به إلا ذلك الغير المخصوص، الذي هو المراد؛ فأما إذا دخل تحت الاحتمال فلا بدَّ من دليل معيّن، ومتى احتمل الخطاب ومجازه وجهين، أو وجوهًا، وأمكن اجتماعها في التكليف فالكل مراد على الجميع، وإن لم يكن ذلك فيه يجب أن يكون مرادًا على البدل، وكيف يُراد ذلك بذكره من بعد في الحقيقتين، لأنه لا فرق في ذلك بين الحقيقتين وبين المجازين، وإذا كان الخطاب الوارد عن الله عزَّ وجلَّ محتملًا فيجب أن ينظر في قدر احتماله، فإن كان مما لا يجوز التكليف فيه فلا بدَّ من قرينة، على ما قدَّمناه في المجاز ويصير في حكم المجمل الذي لا يدل ظاهره، وإن كان قدر ما يحتمل يصحّ في طريقة التكليف، وظاهره قد يدلّ، وإن لم يقترن به ما يصرف عن ظاهره فالواجب أن يحكم بأن الجميع مراد، على الوجه الذي يصحّ التكليف عليه من جمع أو بدل؛ لأنه إن كان مما لا يصحّ الجمع فيه فلا بدَّ من أن يكون المراد به البدل، وكذلك إن كان يصحّ الجمع فيه، لكن اللفظ لا يتناوله على طريق الجمع فالمراد به البدل، وكذلك إن كان يصحّ الجمع فيه، واللفظ يتناوله على الجمع، لكن الدليل يدلّ على أن المراد به البدل، فيجب أن يحكم بأن المراد به ذلك على طريقة البدل في كل هذه الوجوه؛ ثم يجب أن ينظر، فإن كان المراد ينقص فيما يُستفاد باللفظ فلا شُبهة في أنه لا يمتنع أن يكون مرادًا بنفس الخطاب؛ فأما إذا كان مُختلفًا في الفائدة فقد اختلف الناس فيه، والذي قاله «أبو هاشم»: أنه لا يجوز فيهما جميعًا أن يكونا مُرادَين به، أن يقول: إنه تعالى قد تكلم بذلك مرتين، وإن كان مما قد نزل في موضعين صحَّ ذلك، وإن كان نزل في موضع واحد من كتاب الله لم يمتنع، لأن القول هو الحادث من قبله تعالى، فيجب أن يتكرر في الوجه الذي يدلّ دون النقل والتنزيل. وغيره من العلماء يقول: إنه لا يمتنع أن يُراد به كِلا الفائدتين؛ بالعبارة الواحدة، على ما بيَّنَّاه في «العمد»[1]، فلا

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

يجب إثبات المخاطبة مرتين؛ لأن الذي أحوج إلى ذلك المذهب الذي قدَّمناه، فقد يجوز أن يُراد بالمحتمل غيره؛ فلا بدَّ من دليل على ما قدَّمناه، وقد يجوز أن يُراد به بعضه، والكلام فيه قد تقدَّم. وقد يجوز أن يُراد به ما تناوله وغيره؛ وقد تقدَّم القول فيه، فلا فرق في هذه الوجوه التي ذكرناها بين الخطاب اللغوي والشرعي، والعربي، لأنه ليس في القسمة إلا ما قدَّمناه لكنه لا بدَّ في ألا.....[1] الشرعي من حصول ما يجري مجرى المواضعة، فإذا حصل ذلك صار كأنه لغوي، فيرتّب على ما قدَّمناه. وكذلك القول فيما يحصل فيه التعارف، فليس لأحد أن يقول: إن الذي ذكرتموه من الخطاب لا يدخل تحته المُجمَل الذي يحتاج إلى بيان، لأن الذي بيَّنَّاه الآن يُوجِب أنه يدخل تحت القسمة الذي تقدَّم ذِكرها، لأن المُجمَل إن كان إنما صار مجملاً بذِكر الألفاظ الشرعية، فإذا ثبت بالدليل ما وُضِع له، وأنه قد جعل اسمًا له، حلَّ محل الأسماء اللغوية، وانقسمت في كونها خاصَّة وعامَّة، وفيما يترتب المراد عليه، إلى ما قدَّمناه من قبل؛ وإن لم يكن قد بيَّن من حال الاسم ما قدَّمناه فقد عاد الأمر فيه إلى أنه بلغة العرب، ولا يخلو من هذين الوجهين، وكلاهما قد دخل تحت القسمة التي قدَّمناها؛ أو يكون إنما صار مُجمَلًا من حيث لم تُوضَع اللفظة إلا على حدِّ الإبهام فقد دخل فيما قدَّمناه من الخطاب المحتمل، وإن كان قد يصحّ في التكليف جميع ما تناوله حمل عليه، وإلا فلا بدَّ من قرينة، على ما قدَّمنا القسمة فيها؛ فلا يخرج عن هذه الجملة شيء من خطاب الله سبحانه، أو خطاب رسوله، عليه السلام، وإنما يختلف حال البيان الدّالّ على ما ذكرناه من وجوه القسمة؛ وقد يكون خطابًا، وقد يكون غير خطاب، وقد بيَّنَّا أن غير الخطاب الذي هو فعله، صلَّى الله عليه، أو فعل الأمة إلى ما شاكلهما إنما يصير بيانًا بالخطاب الذي يكون معيَّنًا أو سائلًا، فيعود الحال فيه إلى ما قدَّمناه؛ لأنه لا فرق بين أن يقول تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] وهي كيت وكيت من الأفعال، فيصف المراد باللغة العربية، وبين أن يقول: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] وهي التي تشاهدونها من الرسول أو من غيره، في أن في الوجهين البيان فيه قد

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

تمّ؛ لأن الغرض في البيان أن يصير المكلَّف بحيث يمكنه أن يتبيَّن به المراد، وإن اختلفت وجوهه وأقسامه.

[في بيان أن فحوى الخطاب كصريحه في قوة الدلالة]

واعلم... أن الخطاب الذي قلنا إنه يدلّ بظاهره قد يكون دالّاً على ما يتناوله؛ وقد يدلّ على ما يكون غير مُتَناوَل له، لكنه باللغة أو التعارف يصير كالمُتَناوِل له، ولذلك لم نفصل بين ما يدلّ بصريحه، وبين ما يدلّ بفَحواه، نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، لأنه يدلّ على المنع من إيصال الضرر والأذى إليهما، كما يدلّ التصريح، بل ربما كانت دلالته في ذلك أقوى فإن كان في الخطاب ما يدلّ لأمر يرجع إلى حال المخاطب، على أمر يصير بمنزلة الموضوع لذلك إذا كان الخطاب صادرًا من ذلك المخاطَب، وعلى هذا الوجه قلنا: إن الأمر منه، جلَّ وعزَّ، يدلّ على حُسْن المأمور، لا لأن ظاهر الأمر يتناوله، لأنه لو أفاده لأفاده من جميع المُخاطَبين فكان لا يثبت الأمر بالقبيح أمرًا بالقبيح في الحقيقة، فإنما يدلّ لحال ترجع إلى الخطاب وثبوت حكمته، فلذلك لا يدلّ الأمر من غيره على ذلك، كما يدلّ منه، فكما أن حال المخاطَب قد أثَّرت على هذا الوجه فكذلك لا يمتنع في غيره من الخطاب أن يكون مؤثِّرًا، فمتى وصف خطابه بصفة، أو شرط فيه شرطًا، أو قيَّده بضرب من التقييد فكان متى لم يحمل الخطاب على أن ما عداه بخلافه يخرج ذلك من أن يكون مفيدًا؛ فالواجب أن نحمل عليه، ويصير كأنه وُضِعَ له، ولا بدَّ في هذه الأدلة من أن تكون بمنزلة المقدِّمات أو القرائن وقد دخل جميع ذلك فيما قدَّمناه من القسمة.

فصل في أقسام الأدلة التي يحضّ بها العموم، يبني بها المراد بالخطاب المجمل

[في بيان أن الدلالة على الأحكام هي دلالة على المراد]

اعلم أن كل دليل يدلّ على الأحكام فهو يدلّ على المراد بالخطاب، لأن من حق الدليل أن لا يختصّ في دلالته لأمر يرجع إلى المدلول، فلا فرق إذن

بين أن يكون المدلول حكمًا، أو صرفًا للخطاب عن ظاهره، أو تخصيصًا له، أو بيانًا للمجمَل، ومتى جوَّزنا في بعض ذلك أن لا يكون دالّاً لزم في جميعه ذلك؛ وهذا ينقض كونه دليلًا، فإذا كان الخطاب الخاصّ والعامّ، وسائر ما قدّمنا ذكره يدلّ على الأحكام إذا تجرَّد، فيجب أن يدلّ على التخصيص وغيره، على هذا الحدّ.

يبيِّن ذلك: أن لفظ العدد يدلّ على طريقة الإثبات وعلى حدّ الاستثناء، ولا تختلف حاله في الدلالة، وإن كان في أحد الوجهين يثبت، وفي الآخر ينفي، فكذلك القول فيما يدلّ على تخصيص العموم، أنه يجب أن يدلّ عليه كما يدلّ على ابتداء الحكم، ولذلك يصحّ التخصيص عندنا بالكتاب والسُّنَّة، وسائر الأدلة السمعية، كما يصحّ إثبات الأحكام بها أجمع؛ لكنّا قد بيَّنَّا أنه إنما يصحّ إذا كان مقارنًا أو في حكم المقارن، فإن حصل هذا الشرط صحَّ أن يكون مخصوصًا، وإن لم يحصل لم يصحّ ذلك فيه، كما أن الاستثناء إذا اتصل بالكلام، أو كان في حكم المتصل به صحَّت هذه الطريقة فيه، ومتى انقطع عنه لم يصحّ ذلك فيه، وليس لأحد أن يقول: كيف يصحّ أن يدلّ على المراد إذا قارن، ولا يدلّ إذا تأخر؟ وذلك لأن المتأخّر إما أن لا يقع على الوجه الذي يدلّ فيفارق المقارن، وإما أن يدلّ ويجري مجرى بيان متكرِّر لأنّا وإن أوجبنا في البيان، أن يقترن فإنّا لا نمنع من تكرّر البيان في ذلك الباب، حالًا بعد حال، ولا فرق بين أن يكون الخطاب دليلًا بنفسه أو بغيره، في أنه يعرف به التخصيص، كما تعرف به الأحكام؛ وأخبار الآحاد، وإن لم تكن أدلة بنفسها، فإنها قد صارت أدلة اختصَّت بأوصاف دالَّة لغيرها، فيصير كل خبر منها إذا اختصَّ بالصفة التي معها يجب قبوله، بمنزلة أن يقترن به دليل قاطع يُوجِب العمل به، فكما لو اقترن ذلك به لكان بمنزلة النص فكذلك القول فيه، إذا دلَّت الدلالة الواحدة القاطعة على جملته، وإنما تخالف أخبار الآحاد غيرها من حيث يحصل في شرائطها اجتهاد يتعلق بغالب الظن، ولا يحصل مثله في الأدلة القاطعة؛ ذلك لا يطعن في كونها دلالة، متى تكاملت شرائطها، فإذا صحَّ ذلك وجب اعتبار الدليل الذي يدلّ على وجوب قبولها، وإن دلَّ على الإطلاق فهي دلالة في كل موضع، وإن دلَّ على التخصيص

فهي دلالة في ذلك الموضع، وهذا لا يقدح في أنه بمنزلة سائر الأدلة، لأنّا نعلم أن الخطاب وإن كان يدلّ فليس يدلّ على كل ما يدلّ الفعل عليه؛ وكذلك فأدلة العقول لا تدلّ على ما تدلّ عليه أدلة السمع، وذلك لا يؤثِّر في كون الجميع أدلة، ولولا أن كثيرًا من شرائطها طريقه الاجتهاد، فلم يمتنع أن يكون الحق فيه وفي خلافه على ما تقرَّر في الشريعة من حال الشهود الذين لما بني العمل بشهادتهم على الاجتهاد لم يمنع كون المختلفين من الحكّام في العمل بشهادتهم مُصيبين......[1]، أخبار الآحاد بمنزلة النصوص على كل وجه، لكنها في هذا الوجه لا بدَّ أن تفارقها، ولو أنه عليه السلام، قال لأُمته: «اعملوا بما يقوله أبو ذر» لكان قول أبي ذر يصير دلالة لا بنفسه، لكن بهذا القول، ويصير قوله فيما يقتضيه بمنزلة النص؛ وعلى هذا الوجه تنزل أخبار الآحاد في هذه القضية. ولهذه الجملة جوَّزنا التخصيص في أخبار الآحاد في عموم الكتاب؛ والقول في القياس كالقول في خبر الواحد، في الوجه الذي ذكرناه وقد دللنا على ذلك في أصول الفقه. والذي ذكرناه الآن هو الأصل فيه؛ وقد يخصّ العموم بما لا تثبت به الأحكام ابتداء، وهو أدلة العقول، لأنها لا تدل على الأحكام الشرعية، وتدلّ على التخصيص، وإنما كان كذلك لأن التخصيص يتضمن نفي الأحكام الشرعية، والأدلة العقلية تدخل في ذلك لأنها وإن لم تدلّ على وجوب الصلاة على المكلّف القادر فإنها تدلّ على سقوط وجوبها على مَن ليس بمتمكِّن؛ فعلى هذا الوجه صحَّ التخصيص بها، وإن لم يصحّ ابتداء إثبات الأحكام الشرعية بها: والكلام فيما يبيِّن به المُجمَل، أو المراد الذي هو غير الظاهر كالكلام في التخصيص، في أنه يجوز أن يقع بكل دليل، كان دليلًا بنفسه أو دليلًا بغيره، إذا كان ذلك الغير يقتضي فيه كونه دليلًا على الإطلاق، من غير تخصيص، ولا يمتنع في الدليل الدّالّ بغيره لا بنفسه، على ما ذكرناه في أخبار الآحاد والاجتهاد أن يدخله التخصيص، فيكون دلالة في مواضع دون غيرها؛ ويتميَّز الموضعان بضروب من الأمارة، لأنهما إن لم يتميَّزا وجب

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

اللَّبْس، فلا بدَّ من تميّز على ما ذكرناه. وإنما صحَّ وقوع الاختلاف في التخصيص بها، من هذا الوجه، ومن الوجه الذي بيَّنّاه أنه يرجع إلى الاجتهاد في شروطه، ولولا ذلك لم يصحّ الاختلاف فيه، كما لا يصحّ أن يقع الاختلاف في الأدلة القاطعة فيقال: إنها تدلّ في موضع دون موضع؛ وعلى أمر دون أمر؛ ولهذه الجملة نسبنا مَن يقول: إن الكتاب لا يخصّ بالسُّنَّة إلى التجاهل، وأبطَلنا تعلّقه بأن السُّنَّة جُعِلَت مُبَيِّنة للقرآن فلا يصحّ أن تكون مبيَّنَة به؛ وبيَّنَّا أن ما أوجب كونها مُبَيِّنَة للقرآن يُوجِب كونها مُبَيَّنة بالقرآن، لأن الطريقة واحدة. ولهذه الجملة يَبعُد ما ذهب إليه الشافعي[1] وغيره: في أن القرآن لا يُنسَخ بالسُّنَّة القاطعة، لأنها إذا كانت دلالة على حدِّ القطع، فهي بمنزلة القرآن فلا يجوز ألَّا تدلّ على النسخ، وهي دالَّة على سائر الأمور، لأنها في دلالتها لا يجوز أن تختصّ، لهذه الجملة ما عدل الفقهاء، من أصحاب الشافعي إلى أن نسخ الكتاب بالسُّنَّة لا يوجد؛ ولو وُجِدَت سُنَّة يصحّ أن تكون ناسخة لوجب كونها ناسخة. وهذا الوجه مما يصحّ فيه الخلاف، لأنه كلام في أن هذه الدلالة هل توجد أو لا؟ فمَن يقول: إني لا أُجيز نسخ القرآن بالسُّنَّة من حيث علمت أنه لا شيء في القرآن ثبت نسخه إلا بالقرآن، فقوله، مما يصحّ الخلاف فيه.

مَن يقول: إنه لا سُنَّة ناسِخَة للقرآن. ويوجد معها في القرآن ما يدلّ على النسخ، فقوله مما يصحّ دخول الشُّبهة فيه. فأما في الوجه الأول فلا يصحّ ممَّن يُدين بأن القرآن والسُّنَّة أدلة أن يخالف في ذلك.

[في بيان أن النسخ لا يكون إلا بالإجماع]

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن النسخ لا يقع بأدلّة العقول فقد خصصتم كونها دلالة.

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنَّة، وُلِد في غزة، ومن تصانيفه: كتاب «الأُم» في الفقه، «المسند» في الحديث، أحكام القرآن، السُّنن، الرسالة، توفي سنة ٨٢٠ م. (تذكرة الحفَّاظ ١/ ٣٢٩؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٥؛ الوفيات ١/ ٤٤٧؛ غاية النهاية ٢/ ٩٥؛ صفة الصفوة ٢/ ١٤٠؛ طبقات الشافعية ١/ ١٨٥).

قيل له: إن النسخ قد يقع بأدلة العقول عندنا، وإنما لا يسمَّى نسخًا، إذا كان نسخًا بالإسقاط والإزالة. فأما إذا كان بحُكْم شرعي مُضادّ للحكم الأول فإنما لا يقع بأدلة العقول، لأنها تدلّ على ما هذه حاله.

فإن قيل: فأنتم تقولون: إن النسخ لا يقع بالإجماع، وإن كان دليلًا قاطعًا.

قيل له: لو وُجِدَ على الوجه الذي يكون نسخًا لصحَّ أن يقع النسخ به، وإنما مُنِع من ذلك لأنه لا يوجد، أو يُمنَع متى وُجِد من أن يسمَّى نسخًا، فالذي نقوله في هذا الباب ونظائره مُخالِف لِما ذكرناه. وقلنا: إن الخلاف لا يجوز أن يقع فيه، وقد يقع البيان في التخصيص وغيره بالإجماع، والأفعال، لأن الدلالة قد دلَّت على أن الإجماع حُجَّة، على ما سنبيِّنه. وثبت بالدليل أن أفعال الرسول، عليه السلام تكون حجة كأقواله، فالحال فيهما كالحال في الخطاب، في أنه إذا صحَّ كونهما حجة في ابتداء الأحكام، فكذلك في طريقة التخصيص والبيان لِما ذكرناه من العلَّة. فأما إذا كان التخصيص يقع بما يتصل بالكلام كالتقييد والاستثناء فالقول فيه أظهر، لأن الكلام بتمامه يدلّ، فإذا اتصل به الاستثناء أو الشرط دلَّ على خلاف ما يدلّ إذا كان مطلقًا، وكذلك القول في التقييد، والأوصاف المخصصة، وهذا أيضًا مما لا يصحّ أن يقع فيه الخلاف، ولذلك استبعدنا أن يصحّ ما حُكِي عن ابن عباس[١]، في الاستثناء بعد زمان، وإنما يقع الخلاف في الشرط والتقييد إذا كان في مثل الحكم المذكور، أو في جنس الحكم المذكور، على ما تكلم فيه الفقهاء، فأما إذا كان في غير الحكم وفي نفس الخطاب فالشُّبْهة زائلة، ولذلك لم يختلفوا في أن التتابع شرط في كفَّارة القتل، والظِّهار، لَما ثبت شرطًا فيهما مُجانسة لهما في كونهما كفَّارة، وكذلك القول في كون الرَّقبة مؤمنة، إنما اختلفوا حيث لم يقيَّد فيه، وهي كفَّارة

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأُمة، وُلِد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصِفِّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م. يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِعَ من مروياته وتفسيراته. (الإصابة ت ٤٧٧٢؛ صفة الصفوة ١/ ٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/ ١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

الظِّهار دون كفَّارة القتل، وقد بيَّنًا في أصول الفقه: أن المقيّد إنما يؤثِّر في الحكم المطلق إذا كان داخلًا عليه، فأما إذا كان ثابتًا في أمثاله وأجناسه فغير مؤثِّر في ذلك، إلا بدليل، وكشفنا القول فيه، وفي كيفية الخلاف فيه، وإنما نذكر في هذا الموضع جُمَل القول في الأدلة لأن الغرض بيان ما يُعرَف به الأحكام في الوعد والوعيد، دون تقصِّي القول في أصول الفقه، والكلام فيما يُنسَخ به الحكم من الأدلة كالكلام فيما يخصّ به الخطاب في أنه لا دليل إلا ويصحّ ذلك فيه إذا كان دليلًا بنفسه، وما يكون دليلًا بغيره فهو على حسب قيام الأدلة فيه، من كونه دليلًا في كل موضع، أو في موضع دون موضع، على ما تقدَّم من ذِكرِنا له.

[في بيان أن النسخ لا يكون نسخًا إلا إذا تأخر عن المنسوخ]

وإنما يخالف النسخ فيما قدَّمناه من التخصيص وغيره، من حيث إن ما نسمِّيه نسخًا لا بدَّ من أن يكون متأخِّرًا عن المنسوخ، وليس كذلك التخصيص وقد بيَّنًا في «العمد» أن تأخّره إنما هو شرط في تسميته نسخًا، لا في معنى النسخ، لأنه قد يقع معنى النسخ بأدلة العقول المقارنة، وبالشرائط المتصلة.

وقد بيَّنًا في باب نسخ الشرائع، من هذا الكتاب حقيقة النسخ، وما يجب أن يعوَّل عليه في ذلك، فلا وجه لإعادته. فأما شرط النسخ، وأوصافه، وأحكامه، وما يصحّ نسخه، والنسخ به، وما ثبت نسخه، والنسخ به فقد بيَّنّاه في أصول الفقه؛ وإنما نذكر الآن جُمَل الأدلة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة، لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية، فلا بدَّ من بيان أصولها.

فصل في بيان ما يجوز أن يدلّ عليه الخطاب، وسائر الأدلة السمعية

[في بيان عدم جواز دلالة الخطاب على الأصول]

قد بيَّنًا من قبل، أنه لا يدل على ما لولا العلم به لَمَا علم كونه دلالة، لأن ذلك يُوجِب كون الفرع دالًّا على أصله، وذلك يتناقض؛ لأن من حق

الدلالة أن تكون كالأصل لما تدلّ عليه؛ فإذا كان المدلول أصلًا للدلالة أدّى إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه، وذلك يتناقض، فلهذه العلَّة لا يجوز أن يدلّ الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما، لأنّا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك والعلم بجميعه كالوجه في كونه دلالة، ولا يجوز أن يدلّ الدليل السمعي على إثبات الأجناس والذوات، لأن من حق الخطاب أن يعلم تعلّقه بما هو متعلق به، حتى يصحّ أن يدلّ عليه، فيجب أن يكون العلم بما يتناوله متقدِّمًا، وذلك يقتضي أن العلم بالذَّوات والأجناس متقدِّم، فإذا وجب تقدّمه لم يصحّ كونه دلالة عليه.

[في بيان أن الخبر لا يدل على الأصول]

فإن قال: أوَليس الخطاب يدلّ كدلالة الخبر، ولا معلوم إلا ويجوز أن يخبر عنه، على الوجه الذي علم؛ فكيف يصحّ أن تقولوا: إنه لا يدلّ على ما ذكرتموه من الأمرين!!.

قيل له: إنّا لم نقل: إن الخبر عن ذلك لا يصحّ وقوعه وحدوثه، وإنما قلنا: إنه لا يجوز وإن وقع أن يكون دلالة، لأن وصفنا له بأنه دلالة يقتضي صحة التطرّق به إلى معرفة المدلول، فإذا لم يصحّ ذلك في الأمرين اللذين ذكرناهما فيجب أن لا يكون دلالة عليهما.

[في بيان أن الخطاب لا يدلّ على ذوات الأشياء]

فإن قال: يجب أن تقولوا: إن ما في القرآن لا يدلّ على التوحيد والعدل وأن لا تحتجّوا بذلك على المخالفين.

قيل له: ليس يصحّ الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نُورِده لنبيِّن خروج المُخالفين عن التمسّك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشدّ تمسكًا به. ونبيِّن أن القرآن كالعقل، في أنه يدلّ على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد. وقد تقصَّينا القول في ذلك، في مقدمة «متشابه القرآن».

قلنا: الذي قدَّمناه لا يجوز في الخطاب أن يدلّ على الأحكام الراجعة إلى ذوات الأشياء، لأن العلم بها يجب أن يكون في حكم المتقدّم، لأنّا متى لم

نعلم في العلم أنه يُوجِب كون العالِم عالمًا فكيف نُوجِب ذلك؟ لا نعقل بالمخاطبة هذا المعنى؛ فحصل من هذه الجملة أن الخطاب إنما يدلّ على طريقة الاختيار، فإن دلّ على طريقة الخبر فإنه يدلّ على ما كان، وما يكون، مما يجري مجرى الغيب، ويدلّ على أحكام الأفعال، فيعلم به وجوبها وقبحها، إلى ما شاكل ذلك. ويدلّ على ما يتصل بهذه الأحكام، من سبب، وعلّة، وشرط، ووقت، إلى غير ذلك، على ما سنبيِّنه فأما ما ليس بخبر لكنه يجري مجرى الأمر والنهي، وما شاكلهما فإنما يدلّ على أحكام الأفعال فقط، والوعد والوعيد داخل فيما ذكرناه؛ لأنهما يدلّان على ما يختاره تعالى، من فعل المستحق بالمكلّف، وإن كنّا قد بيَّنَّا أن فِعْل الثواب يعلم بالعقل، وأن فِعْل العقاب لمستحقه لا يعلم إلا بالسَّمع، لتجويز إسقاطه وغفرانه من جهة العقول، ولا شيء يدلّ السمع عليه يخرج في الجملة على ما قدَّمناه. ونحن نفصل ذلك الآن، ثم نُتبِعه بذِكر أدلته على الجملة.

فصل في بيان الأحكام التي تُعلَم بالسّمع؛ وما يتصل بذلك

[في بيان الأحوال التي يكون فيها السّمع دلالة]

قد بيَّنَّا أنه قد يعلم بالسمع ما له تعلّق بالتعبّد، لأنه إنما يرِد من جهة الحكيم، على طريقة الدلالة، ولا يجوز أن يدلّ المكلّف إلا على ما يستفيد به العبادة، أو ما يتصل بأمر تعبّد وترغيب، وزجر، وتخويف؛ وقد بيَّنَّا القول في ذلك؛ والتعبّد لا يكون إلا في الأفعال، وينقسم إلى وجهين:

أحدهما: يكون التعبّد فيه بتغيّر حاله عمّا ثبت في العقل، لأن كِلا الوجهين يفتقر في معرفته إلى السمع؛ والوجه الأوّل يدخل تحته وجوب الأفعال، والترغيب فيها كالنوافل، فيدخل تحته قُبْح الأفعال وحظرها، لأن التعبّد بما يتعلق في الأوّل بأن تفعل، يتعلق في الثاني بأن لا يفعل، ويتجرَّد منه، فيدخل تحت الوجه الثاني الإباحة، لأنها، وإن لم تكن داخله في التعبّد من حيث لا يستحق المكلّف عليه الثواب، فإن إباحة ما ورد الشرع بإباحته تتضمن تعيّن التعبّد، لأنه لولا الشرع لكان من باب المحظور أو غيره، فالشرع يعبّر عن حاله، فتعلّق التعبُّد به من هذا الوجه.

[في الدلالة على القبيح والواجب والمُباح]

وقد بيَّنَّا من قبل معنى القبيح وحقيقته؛ وحدّ الواجب والندب؛ وحدّ المُباح، فلا حاجة بنا إلى إعادة ذِكره.

واعلم... أن ما ثبت قُبحه بالدليل السَّمعي يسمّى محظورًا، من حيث حَظْره حاظِر بالخطاب وما يجري مجراه، ثم بنى المتكلِّمون على ذلك القبائح العقلية، لأنهم رأوها قبيحة بنصب الله سبحانه الأدلة على قُبْحها، أو بتعريفه قُبْحها باضطرار، فصار ذلك عندهم كالخطر؛ فإن كان الأصل في الخطر ما قدَّمناه، ومن جهة السمع يُوصَف القبيح بأنه محرم، إذا ثبت قُبْحه، وحَظْر الحاظِر له، لأن محرّمًا في مقابله المحلّل، والمراد بذلك أن محلِّلًا حلَّله، وبيَّن حاله، فكذلك القول في المحرم. ويُوصَف القبيح بأنه معصية؛ وقد كان في الأصل في هذه اللفظة لا يقتضي قُبْحه، وإنما يُوجِب أن كارهًا كُرهه، لكن في التعارف استعمل فيما هو معصية لله، وعلم أنه لا يكره إلا القبيح، فصار بالإطلاق مُتعارفًا فيه، ويُوصَف بأنه خطأ، لا من جهة اللغة، لأنهم لا يستعملون ذلك في طريقة القصد الذي هو يقتضي العمد، لكن من جهة التعارف، تشبيهًا بمَن أخطأ قصده فقيل في القبيح إنه خطأ، على هذا الحدّ؛ وقد يقال فيه إنه غلط، وباطل، وإن كان الأكثر في استعمال هذه الألفاظ ما هو في الاعتقادات الفاسدة والمذاهب دون نفس الأفعال.

[في توضيح معنى القبيح]

وقد يقال في القبيح: إنه لا يجوز فعله من حيث إذا فعله تلحقه تَبِعَة.

وقد يقال: إنه لا يجزئ، والمراد بذلك أنه لا يقوم مقام الصحيح في سقوط ما يسقط به ولأجله، ولذلك يقولون في التوضيء بالمغصوب: إنه يُجزئ لما لم تكن هذه حاله؛ وقيل في الصلاة بلا طهارة: إنها لا تجزئ، لما كان حالها ما ذكرناه.

وقد يقال في القبيح: إنه غير مقبول من حيث لا يستحق به الثواب، فرقًا بينه وبين الواجب والندب اللذين يستحق بهما الثواب؛ وقد يقال فيه: إنه ذنب ويُراد بذلك أنه واقع ممَّن يستحق به العقاب، ولذلك لو وقع القبيح من غير

المكلّف لم يُوصَف بذلك. وكذلك القول إذا وصفوه بأنه خطيئة وسيئة إلى ما شاكَل ذلك وإن كان الأصل في السيئة مأخوذًا من كونه مُسيئًا إلى نفسه. وقد يقال في القبيح: إنه ظلم، إذا كان فاعله يستحق العقاب، لأنه يكون ظالمًا به لنفسه، وقد يكون ظالمًا به غيره، فإذا تعدّى القبيح إلى الغير وصار إساءة يُوصَف بأنه إساءة، وظُلم، وتعدٍّ، وعدوان إلى ما شاكل ذلك. وقد يُوصَف القبيح بأنه مُعاداة لله عزَّ وجلَّ، إذا بلغ حدّ الفسق، لأن ما هذا حاله يحصل به مُعاديًا لأولياء الله. وقد يُوصَف القبيح بأنه كُفْر وفسق إذا بلغ حدًّا في العظم، على ما نبيِّنه في باب: الأسماء والأحكام. وقد يوصف بأنه صغيرة إذا كان دون ثواب فاعله، على ما نبيِّنه في الوعيد؛ وعلى هذا الحدّ يُوصَف بأنه مكروه، ويُراد بذلك أنه تعالى كرهه، وما كرهه لا يكون إلا قبيحًا؛ وإن كانت هذه اللفظة قد تطلق على غير هذا الوجه عند الفقهاء، على اختلاف أغراضهم فيها. وإنما نذكر هذه الألفاظ ليتبيَّن مَن يقرأ هذا الكتاب. أن الدلالة السمعية، بأيِّ لفظ من ذلك وردت فإنها تدلّ على قبح الفعل؛ فأما الحُسْن فقد يُوصَف بأنه مُباح إذا عُرِف فاعله بأنه لا تَبِعَة عليه فيه، وأنه لا يستحق به الذّمّ ولا المدح، ولا فرق بين أن يكون التعريف بنصب الأدلة، أو بالعلم الضروري، على ما قدَّمناه.

[في توضيح معنى المُباح]

وقد يُوصَف بأنه حلال إذا كان التعريف بالقول، لأنه لا يكاد يُوصَف بالمُباح العقلي ذلك، وإنما يُوصَف به الشرعي، وإذا وُصِفَ بأنه طلق فالمراد ما قلناه، لأنه يفيد أنه قد أطلق لفاعله أن يفعله ولا يفعله، ولم يتعلق به حَظْر، وكذلك مطلق. وقد يُوصَف بأنه جائز فعله، من حيث لا تتعلق به تَبِعَة؛ فأما إذا كان الحُسْن يختصّ بصفة زائدة، يستحق لكونه عليها المدح فقط، فلا بدَّ من أن يُوصَف بأنه مرغب فيه، وكان يجب في الأصل أن يستعمل ذلك في الشرعيات، لأن فيها يظهر الترغيب من المُرغَب فيها، لكنّا استعملناه في العقليات، وأنزلنا الأدلة العقلية منزلة السمعيات، في هذه القضية. وقد يُوصَف بأنه نَفْل، والأقرب أن يستعمل ذلك في الشرعيات، دون العقليات، وكذلك إذا قيل فيه: إنه ندب. فأما وصفه بأنه تطوّع فمن

حيث يفعله من غير إيجاب مع ما له فيه من النفع فأما وصفه بأنه مستحبٌّ فلأنه تعالى قد ثبت أنه أراده وأحبّه من المكلّف فوصف بذلك ليُفاد أنه من الباب، الذي لا يختصّ بهذا الوجه، فلذلك يقال استعمال ذلك في الواجبات، وإن كان تعالى قد أرادها لما ثبت أنه قد كره تركها فلم تخلص فيها المحبة والإثابة. وقد يُوصَف بأنه مُستَحسَن من حيث علم، جلَّ وعزَّ، حسنه، من حيث لم يتعلق التكليف به لم يُوصَف بهذه الصفة، فالواجب لا يكاد يُوصَف بذلك لِما تجاوز هذا الحدّ إلى أن قبح تركه. وقد يُوصَف بأنه طاعة، ولا يخصّ بذلك، لأن الواجب يدخل فيه أيضًا، لأن المعنى فيه أنه تعالى مُريد لها. والقول في الطاعة وموضوعها في اللغة، وأنه لا يفيد هذا الوجه وإنما يفيده التعارف كالقول في المعصية. ومتى كان هذا الحسن مقصورًا عليه وُصِف بأنه إحسان إلى النفس لما ثبت أنه ينتفع به من جهة الثواب، وإذا تعدَّى إلى غيره يُوصَف بأنه إنعام وإحسان ويفضل إذا وقع على وجه مخصوص؛ وقد بيَّنَّا كل ذلك فيما سلف؛ وإن حصل الحسن صفة أخرى زائدة تقتضي أنه إذا لم يفعله يستحق الذّمّ وُصِفَ بأنه واجب. وقد يُوصَف بأنه لازم وحَتْم. وقد يُوصَف بأنه عزيمة لمّا ثبت وجوبه قطعًا. وقد يُوصَف بأنه فَرْض، لما ثبت وجوبه مقدَّرًا بالشريعة. وقد كان الأقرب أن لا يُستَعمَل إلا في الشرعيَّات لأنها تقدّم وجوبها بالخطاب، لكنّا نستعمل في العقليات أيضًا لما أنزلنا الدلالة فيها منزلة الخطاب في السمعيَّات. وقد يوصف بأن عليه أن يفعله فبانَ بذلك مما لا يجب عليه أن يفعل، شبه ذلك بالحقوق اللازمة للغير لما ثبت في هذه الواجبات أنها تَجِب عبادة لله عزَّ وجلّ؛ فأما وصفه بأنه طاعة وإحسان، إلى ما شاكله، فقد بيَّنَّا أنه مشترك لا يختصّ به، من حيث الوجوب؛ وقد يعبّر عنه بأنه مكروه تركه، متوعِّدٌ على تركه. فأما وصفه بأنه عبادة فقد يشاركه فيه الندب، ولا يكاد يُستعمَل ذلك إلا في الأفعال الشرعية، التي من شرطها أن تؤدَّى على وجه الخشوع والخضوع، ولذلك فصل الفقهاء بينها وبين النفقات وما شاكَلَها، وإن اشترك الجميع في الوجوب؛ وكذلك القول في وصفه تعالى بأنه قد كُلِّف فِعْله، أو هو داخل تحت التكليف، إلى ما شاكَلَه، لأنه وإن استعمل في الأكثر، في الواجبات فالندب، يشاركه في ذلك.

وإذا وُصِفَ بأنه مأمور به فهو أيضًا مشترك، وإنما يشتبه ذلك متى قيل إن [الأول أمر] على الوجوب، فيظن أن ذلك من صفات الواجب فقط؛ وهذا الواجب على ضربين.

[في بيان أنواع الواجب وأحواله]

أحدهما: لا يقوم مقام غيره فيُوصَف بأنه واجب مضيق، وربما يقال معيّن، كردِّ الوديعة عند التمكّن والمُطالبة، وزوال العُذْر، وكالصلاة في آخر وقتها مع سلامة الأحوال، وكصلاة الجمعة عند الحضور.

والثاني: ما يقوم مقامه غيره، مما هو بمثل صفته، فيما له وجب الجميع، وذلك كقضاء الدَّين. . . . .(١) ومن دراهم كثيرة، فإن ذلك لا يتعيَّن، بل هو مُخَيَّر في تفصيله وإن لم يكن مُخَيَّرًا في ترك جميعه، وكالكفَّارات في الأيمان، فإنه مُخَيَّر فيها بين أمور، إلى غير ذلك، فيُوصَف بأنه واجب مُخَيَّر فيه، ومُوَسّع، إلى ما شاكله من الألفاظ.

وربما قال المتكلِّمون، أو بعضهم، إنه واجب على طريقة البدل، فأما الفقهاء فإنهم يستعملون لفظ البدل، في واجب يلزم فعله، إذا تعذَّر ما يجب تقديمه عليه من الواجبات كقولهم في وجوب التيمّم: إنه بدل من الطهارة، وفي الصيام في كفَّارة الظّهار إنه بدل من العتق، ويفصلون بينه وبين تأخير الإنسان فيه، مع التمكين، وقد كان الأقرب في «البدل» أن يستعمل في هذا دون الأوّل، لأنه لا يصحّ فيما يفعل مع التعذّر أن يكون بدلًا مما كان يفعل مع التمكّن، لكنه لا يمتنع على جهة الاصطلاح ما ذكروه، إذا قصد به التفرقة بين هذه الواجبات إلى أن غيرها يقوم مقامها مع التمكّن، والوقت واحد، وبين ما يقوم غيره مقامه، إذا تعذّر، أو صار في حُكم المتعذّر. وربما قالوا فيما يفعل بدلًا من غيره: إنه رخصة، إذا كان خلف الأوّل وشرع فعله مع التمكّن من الأوّل، وكان طارئًا على ما هو أصل في الوجوب، كما يقولون في المسح على

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الخُفَّين إنه رخصة؛ وربما قالوا في المضطر إلى أكل الميتة إنه مرخَّص له في أكلها، وإن كان غير ذلك يتعذَّر عليه، لمَّا كان الأصل في الميتة التحريم، فرخَّص له في تناوله، والحال هذه؛ وعلى هذا الوجه يُقال في المُكرَه: إنه قد رخّص له أن يتكلم بكلمة الكفر، وأُبيح ذلك له.

[في بيان رأي الشيخين حول الواجب]

وقد يعبّر عن الواجبات عند شيخينا بأنها: إيمان، وإسلام، ودين، إلى ما شاكَلَ ذلك، لأن عندهما أن النوافل لا تدخل في ذلك، فأما على ما نقوله فغير ممتنع أن يعبّر بذلك عن النوافل أيضًا. وسنذكر ذلك من بعد، وفي العبارات التي ورد بها الشرع ما يُنبىء عن واجب مخصوص، نحو قولهم في الصلوات: إنها مكتوبة، وإنها طُهْرٌ، أو عِفَّة، إلى ما شاكَلَ ذلك نحو قولهم فيما يلزم إخراجه من المال: إنه زكاة، وعشر، أو إنه كفَّارة، ولا فرق فيما حلَّ هذا المحل من أن يردّ الخطاب به، في أنه يدلّ على الوجوب، أو يردّ الخطاب بالألفاظ المُنبِئة عن وجوبه، على الإطلاق؛ والفقهاء ربما عبَّروا عن الواجبات في العبادة أنها أركان، وشرائط، إلى ما شاكله، فيكون مفيدًا للتفرقة بين واجباتها، وبين غيرها. وقد يعبّر عن الواجب بأنه: ليس للمكلّف أن لا يفعله، وأن يتركه؛ كما يعبّر عن القبيح بأنه ليس له فِعْله، وعليه تركه. فأما دخوله تحت الوعد فلا يقتضي وجوبه، وإن كان دخوله تحت الوعيد يقتضي ذلك، من حيث يستحق الذّمّ بأن لا يفعل، فالوعيد لا يتعلق إلا بالواجب، على هذا الحدّ، وبالقبيح من حيث يستحق العقاب، إذا فعله؛ وسنبيِّن في الأسماء والأحكام ما يجري على الواجبات، من الأسماء الشرعية، وعلى القبائح، وإنما ذكرنا ما أوردناه للحاجة إليه فيما يرد من الأدلة الشرعية المتضمِّنة لهذه الأحكام.

[في أنواع الأحكام]

واعلم... أن هذه الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه، فقيل هي أحكام عقلية، وإذا كانت تعلم بالسمع قيل هي أحكام سمعية، وحقيقة الأحكام لا تتغيَّر، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلة، التي

بها تعلم؛ وكل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه فلا وجه لإضافته إلى السمع؛ لأن السمع يرد فيه إذا ورد مؤكدًا، وإنما يُضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع.

وقد بيَّنّا أن الذي يختص بهذه القضية ما ورد على خلاف طريقة العقل، وهو وجوب الأفعال التي لو خلَّينا والعقل لم يكن وجوبها ثابتًا فيه. وكذلك القول في المُباح الشرعي لا يضاف إلى ذلك فيما لولا الشرع لكان محظورًا أو جاريًا مجرى المحظور، كذبح البهائم، إلى ما شاكله؛ فأما ما تكون الإباحة فيه على طريقة العقل فلا يُنسَب إلى السمع، كالأكل والشُّرب، وما شاكلهما. وقد شرحنا هذا الباب، في كتاب «النهاية في أصول الفقه»[(١)] وذكرنا من أنواعه، وأقسامه، ما يعلم به ما يرد الشرع به مُخالفًا لما في العقول، وما يرد مطابقًا له.

[في بيان وجوب السمع للدلالة على الأحكام]

واعلم... أن المقصد في التعبّد هو ما ذكرناه من الأحكام، وقد يتصل بها ما لا بدَّ من أن يرِد السمع به، ويرجع في معرفته إلى السمع، ولا بدَّ في جميع ذلك من أن يرجع إلى ما ذكرناه من الأحكام، لأنه إما أن يكون من أسبابها، أو شرائطها، أو عِلَلها، أو بيان أركانها إلى ما شاكل ذلك؛ فمتى قيل: إن التعبّد بخبر الواحد شرعي فالمراد بذلك إثبات طرق الأحكام فلا بدَّ من أن يتعلق بها، وكذلك القول في القياس[(٢)]، لأنه علّة الحكم، وما يتعلق به من الأشباه، ومتى قلنا في الصلاة: إنها باطلة فلا بدَّ من أن يُفيد اختلالها في بعض شرائطها، وأن فاعلها لمّا أدّاها كذلك صار كأنه لم يؤدّها، فيجب

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) القياس: مَن أمكنه أن يقيس برأيه، ويستنبط بذِهنه، ويستخرج بفكرته غوامض العلوم من غير وقوف منه على ما تُوجِبه حركات الأجرام العلوية، ولم يعرف عِلَل ما أوجبتها حركاتها، سُمِّي قياسًا. (إثبات النبؤات ص ٥٨). هو حمل الفروع على الأصول المعلومة لينظر في حكمها. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٩). تحصيل الحكم في الشيء لتعليل غيره عند المثبت. وقيل: إثبات مثل حكم معلوم لآخر، لأجل اشتباهها في علّة الحكم. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

القضاء فيه أو يستحب، على حسب ما يثبت في ذلك. وكذلك القول في سائر العبادات؛ ومتى قيل: إنها مجزئة فالمراد أنها وقعت غير مختلَّة، في شرائطها، فلا يجب فيها القضاء، ويصير مؤدِّيها مؤدِّيًا للواجب، أو في حكم مَن أدّاه. وإذا قيل في البيع: إنه باطل فالمراد أنه قد اختلَّ شرطه، فلم يُوصَل به إلى المقصد. وإذا قيل صحيح فالمراد به أنه وقع على شرطه. وإذا قيل: الشهادة باطلة فالمراد به أنها قد اختلَّت في بعض شرائطها. وإذا قيل صحيحة فالقصد من ذلك، ولا بدَّ، أن يتعلق بجميع ذلك في بعض ما ذكرناه من الأحكام. فلذلك وجبَت في جميعها الأدلة السمعيَّة، ولا يمتنع في بعض الأفعال أن يكون كالسبب لبعض الأحكام التي ذكرناها، فلا بدَّ من الرجوع في معرفته إلى السمع، فلذلك يدخل في السمعيَّات الإكراه على الأفعال؛ لأنه وإن لم يكن داخلًا تحت التكليف، لأن المُكرَه يكون ملجأً، وإن كان فيه فلا يبلغ هذا الحدّ، فهو سبب على كل حال، في أحكام، فلا بدَّ من وُرود السمع به، فلذلك لا بدَّ في الجنايات وما شاكلها، وإن وقعت ممَّن لا يعقل، أو لا يقصد، أن يرِد السمع ببيان حالها، من حيث يتعلق بعض ما ذكرناه من الأحكام عليه. وكذلك القول فيما يجب من إقامة الحدود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأن كل ذلك تعبّد سمعي، ويؤثِّر أيضًا في الأحكام السمعية، من حيث يكون ردعًا وزجرًا إلى غير ذلك. وقد بيَّنَّا أدلّة الخطاب وأقسامها، وكيفية دلالتها، وبيَّنَّا ما يكون دليلًا في الوعد والوعيد والأخبار، ونحن نذكر جملة مما يدلّ على هذه الأحكام، وما يتصل بها، ثم نبتدئ في الكلام في الوعيد إن شاء الله.

فصل في بيان ما يدلّ على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلة

قد يدلّ على ذلك ما يجري مجرى الخبر، وذلك نحو قوله جلَّ وعزّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٩٧]. . . الآية. ونحو الإخبار بأنه واجب، أو فرض، أو لازم، إلى سائر العبادات التي قدَّمنا ذِكرها.

[في بيان أن الخبر دليل على وجوب الأفعال الشرعية]

فإن قيل: كيف يصحّ ذلك، وعندهم أن بعد الوجود يستحق أن يُوصَف بأنه واجب وبالوجود يخرج من أن يصحّ أن يكلّف.

قيل له: متى علّق الوجوب بالمكلّف تضمن حال العدم، وإن كان عند الإطلاق يتناول الوجود، فمتى قيل: إن الصلاة واجبة على زيد تضمَّن أنه يلزمه أن يفعلها، فأما إذا أطلق فالحال فيه مُفارِقَة لِما قدَّمناه، وإن كان في التعارف يستعمل فيما لم يخرج إلى الوجود، وللتعارف في ذلك تأثير، فلذلك قلنا: إن هذا الخبر يدلّ على وجوب الأفعال. وإنما قلنا: إن الواجب يختصّ الموجود، لأنه لا يكون إلا حُسنًا، والحُسْن لا يكون إلا موجودًا، لأنه يقتضي وقوعه على وجه، فلو وُجِدَ لا على ذلك الوجه لم يستحق هذا الوصف، وإذا كان معدومًا فبأن لا يستحقه أولى، لكن التعارف يقتضي فيه ما ذكرناه؛ ولذلك لا يُقال في الدين المؤدِّي إنه واجب، ويقال ذاك فيه ولما أدّى، وكل خبر اقتضى بلفظه وجوب الأفعال، أو بمعناه فلا بدَّ من أن يدلّ على وجوب الفعل، فإن كان اللفظ خاصًّا دلَّ على وجوبه، على حدّ الخصوص وإن كان عامًّا فعلى طريقة العموم. وقد يدلّ على ذلك الإيجاب والإلزام نحو أن يقول جلَّ وعزَّ: أوجبت، وألزمت، إلى ما شاكَل ذلك؛ وهذه الألفاظ في حكم الخبر فهي منقولة عن بابها بالتعارف؛ كما أن قول القائل: أعتقت عبدي، وإن كان خبرًا فقد جعل موضوعًا للإيقاع؛ وقد ثبت في اللغة أن ما صورته صورة الفعل الماضي قد يقارنه الاستقبال، وما وُضِع للاستقبال قد يقارنه المضيّ، لدخول بعض الحروف عليه، فغير ممتنع إذا كان هذا حاله أن يجعل الخبر للإلزام والإيقاع، فيجب أن يرجع في ذلك إلى التعارف، ومتى قال بدلًا من ألزمت: قد حكمت عليك، وقضيت إلى ما شاكل ذلك دلَّ على الوجوب، كدلالة قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣]، وإنما يعدل عن ذلك لضرب من الدلالة؛ لأن القضاء إذا علّق بفِعْل المكلَّف اقتضى ذلك وإنما يزول عن هذا الوجه إذا علّق بفعله، جلَّ وعزَّ، وخبره.

[في بيان الأمور التي تدلّ على وجوب الأفعال الشرعية]

وقد يدلّ على ذلك الوعيد والتحذير، والزَّجر، والتخويف، لأن جميع ذلك متى عُلِّق بأن لا يفعل الفعل أو يتركه. فيجب أن يدلّ على وجوبه، لأن ما ليس بواجب لا يصحّ ذلك فيه. ولو ورد عنه، جلَّ وعزَّ، ما يدلّ على أنه مُريد للفعل وكارِهٌ لتركه لدلَّ على الوجوب، لأن ما ليس بواجب لا يصحّ ذلك فيه، من جهة الحكمة، وكل فِعْل يُعلَم أنه لولا القول بوجوبه لم يحسُن أصلًا، والدليل إذا دلَّ على حُسنه دلَّ على وجوبه مع هذه المقدمة. وكذلك ما يثبت فيه أنه لولا وجوبه لم يدخل تحت التكليف فكل دليل اقتضى دخوله تحت التكليف اقتضى وجوبه وقد اختلفوا في أن دخول المعصية في أن لا تفعل، هل يقتضي وجوبه أم لا؟ فمنهم مَن يحكم بذلك. ومنهم مَن يقول: قد يدخل ذلك في أن لا يفعل ما أمر به وأسير عليه كدخوله في أن لا يفعل الواجب؛ ولا بدَّ من أمر زائد؛ فأما دلالة الأمر على الوجوب فقد اختلفوا فيه. فعند الأكثر من الفقهاء: أنه يدلّ على الوجوب، وعند «أبي هاشم» ومَن تبعه، وكثير من المتقدِّمين: لا يدلّ على ذلك، وهو أحد مذهبي «أبي علي»، وهو الذي يدلّ عليه كلام «الشافعي»، في بعض المواضع؛ ونحن نُفرِد لذلك فصلًا نُورِد فيه جملة مختصرة إن شاء الله.

فصل في الأوامر

[في بيان جواز عدم دلالة الأمر على وجوب الأفعال الشرعية]

قد بيَّن أهل اللغة صيغة الأمر، ولا شُبهة في أن قول القائل، لمن دونه «افعل» يكن أمرًا، وإنما اختلفوا فيما يكون به أمرًا، وفيما يفيده، ويدلّ عليه. وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم: أنه إنما يكون أمرًا بإرادة المأمور به، وأنه لا بدَّ من ذلك في كونه أمرًا، ولا بدَّ أيضًا من أن يريد الآمر إحداث الأمر، خطابًا للمأمور؛ وقد بسطنا القول في ذلك وبيَّنَّاه في الشاهِد، لأن الآمِر منّا لغيره يعرف نفسه للمأمور به، وأنه متى لم يُرِد ذلك لم يكن آمِرًا، والذي يفيده الأمر من كل آمر هو: ما لا يكون آمِرًا إلا به، وهو إفادة المأمور به، ولذلك يصحّ أن يكون أمرًا بالحسن، والواجب، من حيث صحَّ أن يريد جميع ذلك، ولذلك

يصحّ أن يأمر بما لا يجوز أن يُراد. وهذا أحد ما تبيَّن أنه لا يكون أمرًا إلا بإرادة المأمور به، ومتى ورد الأمر من الحكيم فإنه يدلّ على ذلك ومن حقه أن لا يريد إلا الحسن، فلا بدَّ من كون ما أمر به حسنًا، فإن كان الحكيم مكلِّفًا، أو رسولًا للمكلَّف فلا بدَّ فيما أمر به من أن يكون ندبًا ومُوجِبًا، لأنه لا يحسُن أن يريد على هذا الحدّ إلا ما هذا حاله، وليس يدلّ على أمر زائد على ما ذكرناه، فلا يصحّ القول بأنه دلالة الواجب، إلا أن يثبت بدليل سمعي ذلك فيه، فيكون بمنزلة قوله، جلَّ وعزَّ، لا آمِر إلا بالواجب، فتكون دلالة الوجوب، ذلك القول، دون الأمر؛ ومتى قيل في الأمر إنه يدلّ فلأجل المقدّمة التي ذكرناها، لا لأمر يرجع إلى ظاهره وموضوعه. يدلّ على ذلك ما ذكرناه من الأمر يصحّ بالقبيح والحسن، والندب والواجب، في الشاهد، ولو كان موضوعًا للإيجاب لَما صحَّ ذلك فيه، ولكان وضعه بأنه أمر، إذا لم يكن أمرًا بواجب مجازًا، وبُطلان ذلك دلالة على أنه لم يُوضَع للإيجاب. يبيِّن ذلك: أنهم قد بيَّنوا أن «افعل» يكون أمرًا لمَن دونك وسؤالًا وطلبًا، لمَن هو مثلك أو فوقك؛ وفصلوا بين ذلك بالرتبة لا بالصيغة، ولا بالفائدة؛ وإذا ثبت في السؤال أنه إنما يفيد الإرادة فكذلك القول في الأمر؛ ويبين ذلك أن الترغيب في الفعل لا يدلّ على الإيجاب، وقد علمنا أن الترغيب أقوى من الأمر، لأن الأمر قد يكون أمرًا، ولا يكون ترغيبًا، وقد يكون ترغيبًا بما يقارنه، فإذا كان لو قال لغيره: افعل، فإنك إذا فعلت أكرمتك وأعطيتك، إلى غير ذلك لكان ترغيبًا، ولم يدلّ على الإيجاب، وكذلك القول في مجرد الأمر.

[في بيان أن الأمر يدلّ على الوجوب مع وجود القرينة]

فإن قال: أليس إذا تعقبه الوعيد دلَّ على الوجوب، فيجب كونه دلالة عليه وإن لم يتعقبه.

قيل له: ليس الذي يدلّ على الوجوب الأمر، بل هو الوعيد، وحال الأمر لا يتغيَّر في أنه يدلّ على ذلك.

فإن قيل: فيجب أن يكون في الأوامر ما يدلّ على الإيجاب.

قيل له: إن أردت بظاهره ومجرّده فكذلك نقول؛ وإن أردت بقرينة فربما دلَّ مع القرينة، وربما دلَّت القرينة فقط مثل ذلك أنه تعالى لو أمر بالفعل ونهى عن تركه لدلَّ على القرينة؛ لأنه لولا تقدّم الأمر لكان النهي عن ذلك التَّرك باسمه الذي يخصّه لا يدلّ على الوجوب، فمتى تقدَّم الأمر يدلّ على وجوبه. فأما الوعيد المتعلق بأن لا يفعله فإنه يدلّ بانفراده على وجوب الفعل.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الأمر يدلّ على وجوبه. فأما الوعيد المتعلق بأن لا يفعله فإنه يدلّ بانفراده على وجوب الفعل.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الأمر يدلّ على الإيجاب من حيث وصف بذلك متى كان الآمِر من أهل الإيجاب، بل تكون رتبته فوق رتبة المأمور، ولولا دلالته على الإيجاب لم يصحّ ذلك.

قيل له: أليس، وإن كان الأمر له هذه الرتبة، فقد يجوز أن يرغِّب المأمور ويندبه إلى الفعل، ويُبيح له، كما قد يجوز أن يأمره؟ فالرتبة لا تقتضي أن لا يصحّ معها إلا الإيجاب، فمن أين أنه موضوع للإيجاب، من حيث اعتبرت الرتبة فيه!.

فإن قيل: لما اعتبر في السؤال كون الإنسان خارجًا عن أن يكون من أهل الإيجاب لم يصحّ في السؤال أن يتضمن الإيجاب. بل يصحّ في النِّيَّة، فيجب في الأمر أن يكون ضدّه في هذه القضية.

قيل له: قد يجوز من السائل أن يسأل غيره فِعْل الواجب، كما قد يسأله ما ليس بواجب، وذلك يُسقِط ما ظنه.

فإن قال: إنه وإن سأله الواجب فليس يصير واجبًا بمسألته فالسؤال صحيح.

قيل له: إنما أردنا بذلك أن الرتبة واختلافها لا يقتضي الوجوب، وزوال الوجوب، وقد تمَّ ما أردناه. ثم الذي ذكرته لا يخالف الأمر فيه المسألة، لأن الأمر لو دلَّ بأمره على وجوبه لم يكن واجبًا، لأنه كان يحبّ

لو أمرنا بالكفر أن يكون واجبًا، وإنما يدلّ الأمر على حاله، على ما قدَّمناه من قبل.

[في بيان أن الأمر لا يُفيد الإيجاب]

فإن قال: قولوا إنه يفيد الوجوب، لأنه لو لم يفِد ذلك لخلا في اللغة الإيجاب عن لفظ موضوع له؛ لأن قول القائل: أوجبت، وألزمت كالخبر.

قيل له: لا يجب ما ذكرته، لأن الأمر مع النهي عن تركه، ومع الوعيد يدلّ على الإيجاب، فلا يؤدِّي إلى ما قلته؛ وليس يمتنع في المعنى أن لا تكون اللفظة الواحدة موضوعة له، وإنما يُستَفاد بألفاظ متصل بعضها ببعض، وهذا كثير في اللغة، على أنّا قد بيَّنَّا أن قول القائل أوجبت وألزمت يفيد الإيجاب في التعارف، وأنه منقول عن طريقة الخبر، فسقط ما ذكره.

فإن قال: لا بدَّ في الأمر أن يقتضي في المأمورية مزية على تركه، ولا يكون ذلك إلا وهو واجب.

قيل له: قد يكون له مزية بأن يكون ندبًا.

فإن قال: يجب في مرتبة أن يقتضي الوجوب، لأن كونه ندبًا لا يُخرِجه عن طريقة التخيير، ولا بدَّ في الأمر من أن يفيد أمرًا زائدًا على التخيير.

قيل له: إذا دلّ في المأمور على أنه مراد له، وأنه ندب دون ما عَداه ففِعْله أولى من تركه، وليس هذا سبيل المخيَّر فيه، لأن الحكم فيه يجب أن يتفق بعد انتهائه ما زعمه من المزية وإن لم يقل بوجوبه.

فإن قال: إن الأمر بالفعل يقتضي أن يفعل، فلو لم نقل بوجوبه لجاز تركه وذلك ينقض ما يفيده الأمر.

قيل له: إنما الكلام في أن يقتضي الفعل على أيِّ وجه، فمتى قلت، على وجه الإيجاب فهو موضع الخلاف؛ لأنّا نقول: يقتضيه على وجه الندب، فمن أين أن تركه لا يجوز.

فإن قال: إنه لا دليل على تركه فلا بدَّ من القول بوجوبه.

قيل له: إذا لم يثبت بالأمر وجوبه فعلى الترك دلالة، وهو أنه مُباح على ما كان عليه في العقل، فإنما يصحّ لك إبطال ذلك، بأن تبيِّن أولًا وجوبه قبل الكلام في تركه.

[في إثبات أن الأوامر لا قول على وجوب الأفعال الشرعية]

فإن قال: إنه يقتضي في المأمور به أن يفعل لا مَحالة، فلذلك قلت بوجوبه.

قيل له: هذا موضع الخلاف، فمن أين أنه يقتضي ذلك، وهل قولك: إنه قد اقتضى ما ذكرته إلا كقولك: إنه قد اقتضى أن يفعل واجبًا، أو على حدّ الإيجاب.

وبعد... فلو صحَّ في الأمر ما قاله لم يدلّ على الإيجاب، لأن المُريد قد يريد من غيره أن يفعل لا محالة، ولا يكون ذلك واجبًا.

فإن قال: إذا أراد القديم سبحانه على هذا الحدّ، فلا بدَّ من وجوبه.

قيل له: ما معنى قولك: إنه أراد فِعْله لا محالة؛ فإن قال هذا معقول في الشاهد. قيل له: الذي يعقل من ذلك أنه يريد على هذا القول أن يصف الأمر بأنه يدلّ على إرادة المأمور به، وعلى كراهة تركه.

فإن قال: كذلك أقول.

قيل له: إن اللفظ إذا لم يكن له تعلّق بالترك فكيف يدل على كراهته.

فإن قال: لأن الأمر بالشيء ينهى عن ضدّه.

قيل له: في هذا تخالف فكيف يصحّ أن يعتمده وهل يصحّ لك ذلك إلا بعد القول بأن الأمر على الإيجاب.

فإن قال: إن الإرادة للشيء كراهة لتركه، فيجب أن يكون على الإيجاب من هذا الوجه.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب الإرادة استحالة ذلك، وأنها إذا تعلقت بالشيء تعلق الإرادة فمُحال أن يكون كراهة له أو لغيره على وجه من الوجوه.

[في بيان أن الأمر ليس موضوعًا للإيجاب ولكن للإيجاد]

وقد بيَّنَّا في «العمد» أن قول القائل «افعل» كيت وكيت بمنزلة قوله أريد ذلك منك فإذن لم يدل هذا القدر على الإيجاب؛ وكذلك الأمر. ومتى سأل سائل فقال: هلَّا قلتم: إنه بمنزلة قوله: «أريد منك لا محالة» فالجواب ما تقدَّم، وكذلك إذا قال هو بمنزلة قوله: أريد منك أن تفعل، ولا بدَّ من أن تفعل، لأن الجواب عن ذلك ما قدَّمناه، من أن حال الإرادة لا يتغيَّر، وإنما ينضاف إليها الكراهة في بعض الأحوال فيعبِّر بهذه العبارات عن ذلك، وقد يختلف ذلك من وجوه أُخَر، بأن يريد الآمِر الفعل معجّلًا؛ ويريده مرة، على طريق التخيير والتوسعة فتختلف العبارة لأجل ذلك، ولا يُوجِب القول بوجوب المأمور به. وقد بيَّنَّا أن قول القائل: إن الآمِر يريد الفعل على جهة الإيجاب لا معنى له؛ لأنه إنما يريده على حدِّ ما أمر به، وإذا أمر بإيجاد الفعل أراد إيجاده؛ فإن أمر بإيجاده على وجه أراده على ذلك الوجه؛ فكيف يصحّ التعلّق بهذه الطريقة؛ على أن إيجاب الفعل يقتضي صفة زائدة، على ما يفيده المصدر الذي هو عبارة عن الحادث، ولا يصحّ أن يكون المثال المأخوذ من المصدر مُفيدًا له، لأن قول القائل «اضرب» في أنه مأخوذ من الضرب كقوله: ضرب، ويضرب، وكل ذلك إنما يقيِّد الحادث، لكنه يفيد مرة تقدّم حدوثه، ومرة حدوثه في الحال، وأخرى في المستقبل، ومَن أراد به من الغير حدوثه، ومرة كراهته، ولا يصحّ والحال هذه أن يُقال: إن الأمر موضوع للإيجاب، بل يجب أن يفيد إرادته ذلك الفعل من غيره فقط، كما أن النهي لا يفيد إلا كراهته لذلك الفعل فقط.

فإن قال: فإذا كان النهي على الإيجاب فقولوا في الأمر مثل ذلك.

قيل: إنما قلنا في النهي ذلك، لأن ما يكرهه تعالى لا يكون إلا قبيحًا، ومن حق القبيح أن يجب أن لا يُفعَل، على ضرب من التجوّز في هذا اللفظ، والأمر إنما يفيد إرادته المأمور به، وبإرادته لذلك لا يكون واجبًا، لأنه تعالى قد أراد الندب، كما أراد الواجب، فلا بدَّ من دليل زائد يعلم به أنه واجب.

[في بيان أن لا دليل شرعي على كون الأمر يدلّ على وجوب الأفعال]

فإن قال: هلَّا قلتم بوجوب الأوامر من جهة دليل شرعي؟

قيل له: لا نمنع من ذلك إذا ثبت؛ فبيِّن أن في أدلة الشرع ما يدلّ على ذلك لأن ذلك إذا ثبت لم ينقض ما قدّمناه في اللغة.

فإن قال: إذا كان في اللغة يفيد الندب لنا صحَّ ذلك.

قيل: إنّا لم نقل: إنه في اللغة يفيد ذلك، وإنما قلنا يفيد إرادة المأمور به فقط، فإذا كان الآمر مكلّفًا دلَّت الإرادة على أن للفعل صفة زائدة، على حُسْنه تقتضي دخوله تحت التكليف، وقد يدخل في هذه الصفة الندب والواجب، فلو ثبت في الشرع أن كل ما أمر به، جلَّ وعزَّ، فهو واجب لكان لا ينقض ما قدَّمناه، ويحلّ ذلك محل أن لا نجد من قبله تعالى أمرًا إلا والوعيد يقارنه، وليس بعد ذلك إلا الكلام فيما تدَّعون من الأدلة؛ فأما أن يكون كلامًا في الأوامر فبعيد، ولا يمتنع إن ثبت في الأدلة ما يقتضي وجوب الأوامر أن ننزلها لأجل تلك الأدلة منزلة أن يتعقب كل أمر صدر عنه، تعالى، الوعيد والتحذير. فإن ثبت عن الرسول، عليه السلام، أو عن المُجمِعين أنهم حكموا بوجوب الأوامر الصادرة عن الله عزَّ وجلّ، وجب القضاء بذلك، وإلا فالواجب في الأوامر ما قدَّمناه. فأما التعلّق بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النُّور: الآية ٦٣]. . . الآية، فقد تكلمنا عليه في أصول الفقه؛ وبيَّنَّا أنه غير ذلك، وأنه لو دلَّ لم ينقض ما قلناه، في موضوع الأوامر؛ فأما تعلّقهم بدخول المعصية في الأوامر؛ وأن ذلك يدلّ على وجوبه، لأنه لو لم يكن واجبًا لم يكن المأمور به عاصيًا بأن لا يفعل، كما لا يكون عاصيًا في باب الندب والمرغب فيه. فقد بيَّنَّا أن المعصية قد تصحّ فيه، وإن كان ندبًا، كما قد يصحّ أن يقال في الشاهد: إن فلانًا عصاني فيما أشرت به عليه، ورغبته فيه، وأذنت له في فِعْله؛ وبيَّنَّا في باب استحقاق الذمّ أن «عاصيًا» قد تطلق على مَن لم يفعل ما أمر به، ولا يكون ذمًّا، وقد يطلق على مَن يفعل القبيح ويكون ذمًّا، وذلك يمنع من التعلّق بهذه الشُّبهة.

فإن قال: أتقولون: إن الله تعالى لا يأمر إلا بالندب، ولا يريد سواه.

قيل: قد بيَّنَّا أنه يريد كل ما دخل تحت التكليف، من ندب وواجب، لكن مجرد الأمارة يدل على أنه يستحق العقاب بأن لا يفعله.

فإن قال: فيجب أن لا يصحّ أن يأمر تعالى بالحسن الذي هو المُباح، وقد ورد في الشرع الأمر بذلك.

قيل له: إن صيغة الأمر قد لا تكون أمرًا كقوله: كلوا واشربوا، ونحوه، مما ليس بأمر في الحقيقة، لما ثبت بالدليل أنه يتناول المُباح من حيث لا مدخل له في التكليف أصلًا.

فأما إذا نزل التكليف وخرج الأمر من أن يكون دلالة للمكلّف فغير ممتنع من أن يفعله، جلَّ وعزَّ، ليتكامل سرور المُثاب. ولذلك قال «أبو هاشم»: إن قوله تعالى لأهل الجنة: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـًٔا﴾ [الطور: الآية ١٩]. . . الآية، أمر في الحقيقة، لأن المقصد به ما ذكرنا، فلذلك فارق ما يقع في حال التكليف.

فصل في بيان أحكام الأوامر، وما يتصل بذلك

اعلم. . . أن ذكرنا أحكامها على التفصيل أوجب ذلك نقل أصول الفقه أجمع، والكتاب لا يتسع له، لكنّا نذكر منه جملة ملخصة.

[في بيان أحوال الأوامر وأحكامها]

قد بيَّنَّا أن من حُكمها إذا صدرت عنه تعالى وتجرَّدت أن يدل على كون المأمور به من باب ما يستحق بفِعله الثواب، فإن انضاف إلى ذلك دلالة الإيجاب من وعيد وغيره وجب القضاء بوجوبه، وإن لم ينضف إليه ذلك وجب الحكم بأنه ندب؛ لأنه لو كان واجبًا لوجب أن يدل عليه فليس ما دلّ على كونه ندبًا مجرَّد الأمر، بل مجرّده دلَّ على أنه من باب ما يستحق به الثواب؛ وإذا علمنا عدم الدلالة على كونه واجبًا قضينا بأنه ندب، لهذا الوجه؛ وليس هذا من قولنا: إن الخطاب بمجرّده يدلّ على ما وُضِع له، لأن هناك الظاهر هو

الدّالّ، والقرينة في. . . . .[١] كافية في الدلالة، وفي الأمر ليس هو الدّالّ على أنه ندب؛ بل الذي يدلّ على ذلك. . . . .[١] منّا يدلّ على وجوبه في الشريعة، فأحدهما مُفارق للآخر، وهذا أحد ما يبيِّن أنه لا يقال: إن الأوامر على الندب إلا على هذا الوجه دون الإطلاق، ومن حق الأمر الوارِد منه، جلَّ وعزَّ، أن ينظر في ظاهره، فإن كان عامًّا وجب دخول الجميع تحته، وإن كان خاصًّا دخل فيه من تناوله على ما بيَّنَّاه في العموم والخصوص من قبل؛ فمن المعلوم أنه غير مكلَّف ولا يدخل في أن يحصل مكلّفًا لأيِّ وجه كان، يعلم أنه غير مراد؛ فأما المكلّف فلا بدَّ من دخوله تحته، إلا بدليل يجري مجرى الاستثناء، فقول مَن يقول: إن الكافر لا يدخل تحت الخطاب بعيد، لما ذكرناه، والصحيح أن الصبي يدخل تحته إذا كان المعلوم منه يبلغ حدّ التكليف، وقد بيَّنَّا أن مَن لم يدخل تحت الخطاب إذا كان المعلوم أنه سيخلق ويكلف، لكن الأمر لا يُوصَف بأنه خطاب له، وإن كان أمرًا له، من حيث كان الخطاب في علم المُفاعلة، فلا يطلق إلا فيمن يصحّ منه الجواب إلا على طريق الاصطلاح، فإن الفقهاء ربما استعملوه، والكل على حدٍّ واحد؛ والعبد كالكافر في دخوله تحت الخطاب، للعلّة التي ذكرناها، وهو أن الخطاب شامل له، والتكليف فيه صحيح، وإنما يتميَّز من الحرّ بالرّقّ الذي ليس يمنع من التكليف، كما أن الكافر يتميَّز بكُفره، وليس يمنع من التكليف.

[في بيان أن ظاهر الخطاب يعني الجميع، والتخصيص يحتاج إلى دلالة]

وقد بيَّنَّا. . . أنه وإن تعذَّر أن يفعل العبادة مع الكفر فالتكليف لا يزول، لأنه يمكنه أن يفعله ويُزيل الكُفر بالإقلاع والتوبة، فهو بمنزلة المحدِث، الذي لما أمكنه فِعْل الصلاة بأن يتطهَّر ويُزيل الحَدَث لم يخرج من أن يكون متعبدًا بها، فأما دخوله النساء في الخطاب فلا شك فيه لأنه لا شُبهَة تمنع من ذلك، إلا أن يكون لفظ الخطاب يتناول الذكور، فلا يدخل تحته إلا بدليل، فإن كان الخطاب يجمع الذكور والإناث فدخولهنّ كدخولهم، فلا وجه للتفرقة؛ ولهذه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الجملة نقول: إن ظاهر الخطاب يقتضي دخول الكل، وإن بعضهم لم يخاطب به يحتاج إلى دلالة.

وقد ذكر «أبو هاشم» أن قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] إلى ما شاكله إنما يدلّ على أنه خطاب لجميع. فأما أن يُوجِب دخول الكل تحته فبعيد، وقد بيَّنَّا أن الصحيح خلافه فيما يقدر، لأنه بمنزلة قوله: «يا أيّها الناس أقيموا الصلاة» إلى ما شاكله، ولأن أكثر ما فيه أن يكون بمنزلة جمع لم يُدخله اللام... وقد بيَّنَّا فيما هذا حاله أن يحمل على كل حقائقه إذا تجرَّد عن الأدلة.

[في بيان جواز تقدّم الأمر للتكليف في الزمن]

وقد بيَّنَّا أنه لا يمتنع في الأمر أن يتقدَّم حال التكليف بأوقات إذا كان في ذلك مصلحة، وبيَّنَّا أن الواجب على المكلّف أن يعتقد أن ما تضمنه من تكليفه إذا بقي.....[1]، فأما أن يقطع أنه مكلّف لذلك فلا يحلّ له، لا في العزم ولا في الاعتقاد؛ والذي ذهب إليه بعضهم من أن الأمر لا يتقدَّم بجهالة، لأنه كالدلالة فإذا لم يمتنع تقدَّم الدلالة والإعلام، فكذلك الأمر، وهذا بَيِّن في الشاهِد إذا تأمَّل الإنسان حال الأوامر؛ ومَن يقول: إنه يتجدَّد على المكلّف حالًا بعد حال فقد تجاهل؛ لأنه لا شُبهَة في إجماع الأمة على أن ما تضمنه القرآن مما جاء به جبريل، عليه السلام، هو أمر لجميع الخلق إلى آخر التكليف، وقول مَن قال: إنه يدخل تحته مَن يمنع في المستقبل من الفعل، بشرط ألَّا يمنع فقد تجاهل لأنه تعالى عالِم بمَن الذي يتمكن، ومَن الذي لا يتمكن، لمنع أو لغيره، فلا يجوز أن يريد بالخطاب مَن يعلم أنه يمنع في حال المنع؛ كما لا يجوز أن يريد بالخطاب العاجز، ومَن يجري مجراه، لأن حال التكليف في أنه يزول بالمنع كحاله في أنه يزول بالعجز، وإنما لم نزله بالكفر وغيره، وإن كانت العبادة، مع وجوده لا تصحّ؛ لأن العبد يمكنه إزالته، والتوصّل إلى أن يفعل ما كُلِّف؛ فإذا هو لم يفعل أتى فيه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

من قِبَل نفسه، ولا يخرج بذلك من كونه مكلَّفًا. وليس هذه حال العاجز والممنوع؛ لأنه لا سبيل لهما إلى الفعل، فلو تناولهما التكليف لدخل ذلك في تكليف ما لا يُطاق. ولهذه الجملة نفصل بين أن يقطع المكلّف رجل نفسه، في أن القيام في الصلاة لا يلزمه، وبين أن يريد في أن الصلاة تلزمه؛ وليس في الفرق بينهما إلا ما ذكرناه، ولا فرق إذا تعذَّر الفعل عليه، في خروجه من كونه مكلّفًا، بين أن يكون بسبب تعذّره من قبله، أو قبل غيره في هذا الوجه.

[في وجوب أن يُبيِّن الأمر صفة التكليف ووقته]

ومن حُكْم الأوامر أن يبيِّن جلَّ وعزَّ صفة ما تناوله، وشرطه، على وجه يمكن المكلّف أن يؤدِّيه، وإن كان الظاهر ينطق به لأغنى، وإن لم ينطق به فلا بدَّ من اقتران دليل البيان على ما تقدَّم ذِكرنا له. ومن جملة ما لا بدَّ من أن يعرف في الفعل، وقت الأداء. واختلف الناس في ذلك.

فمنهم مَن يقول: إذا تجرَّد اقتضى أقرب الأوقات. وهم الذين يقولون: بالفور.

ومنهم مَن قال: إذا تجرَّد، فكل الأوقات، [إذا لم] تذكر سواء، في أنها أوقات للأداء، وهو مُخَيَّر.

ومنهم مَن قال: إنه يقتضي الأوقات مرتبًا: الأوّل أولى به؛ فإن فات ففي الثاني، فإن فاتَ ففي الثالث؛ فيرتِّب تناوله الأوقات هذا الترتيب.

وجملته [أن ما صحَّ في التكليف] إذا لم يخصص الخطاب بعضه لم يمكن الفصل بين بعض من بعض.

وقد علمنا أن الأمر قد اقتضى في المكلّف إيقاع فعل، فإذا لم يكن لبعض الأوقات ذكر، فكلها متفقة؛ كما إذا لم يكن لبعض المكلّفين ذكر فكلهم سواء، فمن أين أنه لا يجوز حمله إلا على بعض الأوقات، أو أن بعض الأوقات أن يقدِّم أولى من بعض.

[في بيان الأوقات التي تخصّ الفعل في حال الأمر]

فإن قال: إذا اقتضى الأمر إيجاب الفعل إما لظاهره، أو للوعيد فلا بدَّ من وقت معلوم.

قيل له: إنما كان يجب ذلك لو لم يصحّ القول بوجوبه إلا مع وقت محصور، له أوّل وآخر، تصحّ الإشارة إليه، فأما وقد يمكن أن يكون واجبًا، والحال ما بيَّنَّاه فيما ذكرته لا يصحّ.

واعلم أنه قد ثبت في الواجبات بطريقة العقل أنها إذا لم تتضيق فالمكلّف له أن يفعله، وله أن يعزم على فعله في المستقبل، فيكون مخيّرًا، فإن حصل في بعض الأوقات ما يُوجِب أن أحدهما أولى فهو مضيق، وإن لم يحصل التكليف يستمر فيه على هذه الطريقة، لأنها غير مستحيلة في التكليف، ولو ورد النص بها مصرَّحًا لم يجز المنع منه عند أحد. فإذا ثبت ذلك في الحقوق العقلية فما الذي يمنع من وُرود السمع بتكليف الفعل على هذا الحد، ويكون اخترام المكلّف وموته ولما يفعل الفعل بمنزلة اخترام المكلف قبل آخر وقت الصلاة، وقد تقدَّم منه العزم، في أنه لا حرج عليه ولا مأثم.

ولهذه الجملة أوجبنا على مَن يلزمه أداء المظلمة أن يفعل الرّدّ أو العزم، إذا لم يتضيق أحدهما، ولا يعذر، فإن حصل هناك ما يُوجِب الرّدّ خاصة مع التمكّن كان الوجوب أولى، وإن حصل ما يُوجِب العزم نحو الفلس وغيره كان بالوجوب أولى، وإذا لم يحصل ما يخصّص أحد الأمرين فهو مخيَّر، فما الذي يمنع من وُرود التكليف بمثله في باب الأوامر؛ وليس يقع بعد هذا الأصل إلا الكلام في أعيان المسائل، التي لأجل الدلالة يُعدَل فيها عن هذه الطريقة؛ ولا فرق بين الأمر المطلق، وبين الأمر إذا ورد بوقت محدود، له أول وآخر، في الوجه الذي ذكرناه، إلا من حيث إن الذي له آخر يتضيق في آخره الفعل، ويكون موسعًا في أوله، ويخرج العزم من أن يكون بدلًا في أوله، فيصير آخر الوقت بمنزلة مطالبة صاحب المظلمة، في أنه يُوجِب الرّدّ في الوقت من غير

جواز العزم، وإذا لم يتضيق بالمطالبة جاز أن يكون العزم بدلًا منه؛ وإنما يجب ذلك إذا كانت العبادة قد خطرت بباله، فإذا لم تخطر بباله، وكان في حُكم الساهي عنها فهو غير مُؤاخَذ بأن لا يفعل؛ ولا بعزم. ولهذه الجملة قلنا: إن الأمر إذا ورد مؤقتًا بوقت مضيق أو موسع وقال للفعل فيه زالت العبادة. وإنما يعلم القضاء أو أداء مثله بدليل آخر. فأبطلنا قول مَن يزعم أن ذلك الظاهر يدلّ على هذا الفعل مع أنه مقيد بوقت، وثبت أن ذلك لو جاز أن يُقال: إنه وإن تناول الفعل المختصّ بشرائط فإنه يدلّ على وجوب ما ليس له تلك الشرائط، لأن الوقت قد صار كالشرط في هذا الباب.

[في صفة القضاء وأحواله]

ولهذه الجملة نقول: إن القضاء فرض بأن يحتاج إلى دليل مُستأنَف، ولا مُعتَبَر بوصفه بأنه قضاء، وإنما المعتبر بخروجه عن أن يكون واقعًا في الوقت الذي تناوله الخطاب، وصف بأنه قضاء أو أداء، وليس يمتنع إذا كان الخطاب مطلقًا أن تدلّ الدلالة على أن العبادة واجبة إلى وقت، وإما بنص وإما بدلالة، وغَلَبَة الظن قد تقوم مقام العلم، كما أن الأمارات قد تنوب مَناب الدلالة، فلا يمتنع أن يكلّف المرء ذلك موسعًا، ما وجد في نفسه قوة. فإذا وجد في نفسه ضعفًا أو فُتُورًا، أو ظن تغيّر حال بالأمارات، وأنه إن لم يتعجَّل الأداء خاف الفَوات فيتضيق عليه الوقت، كما لا يمتنع وُرود النص بمثله، فاعتبر العبادات بهذا الضرب من الاعتبار، فإن تفصيلها قد دخل تحت هذه الجملة.

[في بيان بعض أحوال الأمر وصفاته]

ومن حُكم الأوامر فيما تقتضيه أن لا تتغيَّر، بأن تَرِد مبتدأة أو بعد حُكم مخالف من حَظْر أو إباحة، فلا فرق بين مَن قال: إنها إذا وردت بعد الإباحة وجبت وبين مَن قال: إذا وردت بعد الإباحة كانت على إباحة، لأن الاستمرار أقرب إلى الصحة من المضادَّة، وكما أن الأمر في الأصل قد يجوز أن يكون إباحة، لكنّا لا نحمله على ذلك، بل نحمله على الإلزام بظاهره، فكذلك القول فيه إذا ورد بعد حَظْر أو إباحة، وقولهم إنه قد صار غاية لزوال الخطر،

فيجب أن يكون على الإباحة، لا وجه له، لأن كونه غاية لم يتجرَّد كتجرّد الحَظْر إلى مدة إذا لم يتعقبه الأمر، بل ورد الأمر بعده فدلَّ على زوال الحَظْر، ودلَّ أيضًا على تكليف الفعل، وإذا اجتمع الأمران فيه لم يجز أن يُبطِل أحدهما بالآخر.

[في بيان ضرورة اعتبار اللفظ لمعرفة مضمون الأمر]

ومن حكم الأمر أن يعتبر لفظه؛ فإن كان أمرًا بعبادة واحدة، فالحال ما قدَّمناه، وإن كان أمرًا بعبادات على طريقة الترتيب فالحال أيضًا ما تقدَّم، لأن عند وجود الأول والتمكّن منه لا يلزم إلا هو، وإذا تعذَّر لزم الثاني على هذا الحدّ، فيصير كل واحد منها مؤقتًا بصفة معلومة، والحكيم فيها ما قدَّمناه، فأما إن كان بلفظ التخيير كالأمر الوارد بكفَّارات اليمين، إلى غير ذلك، فقد اختلفوا فيه؛ فمنهم مَن قال: إن أحدهما واجب لا بعينه، وإنما يتعيَّن لنا إذا وقع، فنعلم بوقوعه أنه الذي أوجب عليه، كما نعلم عند وقوع الفعل من المكلَّف أنه كان قد ابتدىء التكليف، وقبل أن فعل ذلك لا نعلم قطعًا أنه مُراد به، وسلكوا هذه الطريقة، والصحيح أن حال الجميع سواء، في أنه واجب، لكنا لا نعبِّر عنه بعبارة تُوجِب أن الجميع واجب على الجميع، لنفصل بين ذلك وبين الواجبات التي تَجِب على الجميع. فلذلك نقول هي واجبات على طريق التخيير، والعلَّة في ذلك ما قدَّمنا، من أنه في طريقة التكليف يصحّ وجوب جميعها على هذا الحدّ، وليس في ظاهر الأمر تخصيص، فحال الكل سواء في هذه القضية، وإنما يكون مخيَّرًا بين الأمور التي يتمكن منها أجمع، على حدٍّ واحد، فلا يدخل تحت ذلك ما ينحصر؛ فليس لهم أن يشنّعوا بأن ذلك يوصل به بين مخيَّر بين عِتق عبيد العالم، أو إطعام جميع مَن في العالم، لأن المعتبر ما ذكرناه، فلسنا نقول: في واحد من العبيد المتمكِّن من أن يشتريه لعتقه في الكفَّارة أنه يلزمه في الوقت العِتق، وإنما نقول: إنه يلزمه التوصّل في الثاني إلى العتق، ولولا أن الجميع سواء في المصلحة لكان تعالى لا يخيّر المكلف بين جميعه وعلى قولهم لا بدَّ في المكلّف من مزية للواحد منها، وذلك لا يصحّ، لأنه يدخل في تكليف ما لا يُطاق، ويؤدِّي إلى مثل المحكي عن «موسى بن عمران» من أنه، جلَّ وعزَّ،

يجوز أن يكلِّف ويعلِّق ما كلّف باختياره من حيث يعلم أن ما يختاره لا يكون إلا صوابًا. وهذا قول مهجور؛ لأنه يُوجِب في العامِّي أن لا يمتنع أن تكون إصابته كإصابة الأنبياء، وهذا في نهاية السقوط.

[في بيان أن إطلاق الأمر يستوجب الفعل الواحد]

ومن حكم الأوامر أن ينظر في لفظها، فإن كانت مطلقة اقتضت فِعْل مرة واحدة، لأن قول القائل لغيره «ادخل» إنما يفيد، ما إذا فعله كان داخلًا؛ وذلك يتم بالفعل الواحد، فما زاد عليه لا دليل فيه.

فإن قال: دليله أنه لو أُريد به الفعل الواحد لما جاز أن يكون مخيَّرًا في الأوقات أو في الأماكن، لأن الفعل الواحد لا يصحّ إيقاعه على هذا الوجه.

قيل له: لم يعنِ أنه فعل واحد أنه كلَّف عينًا من الفعل مخصوصة، وإنما المراد بأنه فعل واحد أنه كلَّف من ذلك الفعل ما يقع الاسم عليه، فإنه حصل فيه وجه تخيير، فأيّ فعلٍ من ذلك فعله جاز، فلذلك خيَّرناه في الأوقات والأماكن؛ فأما إذا خصَّ لم يجز أن يُراد بذلك الفعل المخصوص؛ ومَن خالف في هذه الجملة فزعم أن الأمر إذا أطلق يتكرر فقد أبعد، من جهة المعقول واللغة جميعًا.

فإن قال: إني أجعل الأمر كالنهي، ووجدته يُوجِب إدامة الانتهاء، فكذلك القول في الأمر، فجوابنا أنهما من حيث اللغة لا يختلفان، لكن في النهي ضرب من التعارف، فاقتضى أن يلزم الانتهاء في كل وقت، على طريقة الجمع، وفي الأمر اقتضى الإقدام على ذلك الفعل في وقت ما، على طريقة البدل، ولولا التعارف لوجب متى انتهى مرة أن يكون ممتثلًا، فأما إذا كان الأمر مشروطًا بوقت، أو غيره فقد اختلفوا: في هل يتكرر بتكرار ذلك؟

والصحيح عندنا؛ أنه لا يتكرر إلا أن نعلم بدليل أن ذلك للشرط فيه كالعلَّة والدلالة فيتكرر بتكراره، كما نقول في وجوب تكرّر الجنابة وتكرّر وجوب الطُّهْر بتكرّر وقته.

فأما إذا لم يكن كذلك والشرط لا يزيد في قدر العبادة اللازمة، وإنما يخصصها بذلك الشرط، وذلك الوقت، فإذا كان الأمر لو ورد مطلقًا لكان المُراد فِعْل مرة، فإذا دخل الشرط فيه فإنما اقتضى فيه أن يقع على هذا الشرط من غير زيادة.

[في بيان حكم الأمر إذا كان مشروطًا]

ومن حُكم الأوامر إذا وردت بعبارة على شرط أن يكون ذلك الفعل إذا أدّاه المكلّف على شرطه أن يكون مُجزِئًا عن فاعله، وإنما يخرج عن أن يكون مجزئًا لاختلال في شرطه مثل الذي ثبت بالدليل في الحج الفاسد أن لطروء الفساد عليه يجب فيه القضاء؛ والصلاة التي يجب فيها القضاء إذا علم أنها أُدِّيَت لا بطهارة، إلى ما شاكل ذلك.

فإن قال: أفليس قد يجوز أن يأمره بالفعل، فإذا أدّاه على شرط يلزمه القضاء؟

قيل له: إن ذلك لا يجوز، بل يجري مجرى عبادتين مثلين من غير أن يكون الثاني قضاء عن الأول، وإنما يجوز أن يكون قضاء عنه، لاختلاف في أداء الأول، فأما أن يكون الاختلاف فيه فالثاني كالأول في أنه عبادة مبتدأة فلا يكون، بأن يكون وجوبه لأجل الأول، بأولى من أن يكون وجوب الأول لأجله؛ والذي ذكرناه في أصول الفقه الظاهر كأنه مُخالف لهذه الجملة، وليس الأمر كذلك لأنّا أردنا بقولنا: إن المأمور به لا يجب أن يكون مُجزِئًا، إذا كان مأمورًا بإتمامه، مع اختلاف حاصل في أدائه أولًا وآخرًا، فقلنا: إن الأمر بذلك لا يمنع من القول بأنه غير مُجزىء، فكذلك فقد يصحّ ذلك إذا أدَّاه وهو ظانٌّ للشرط، فإذا انكشف له أن الشرط لم يحصل يلزمه القضاء، ويُوصَف الأول بأنه غير مجزىء، فعلى هذه الطريقة يصحّ في المأمور به أن لا يكون مُجزِئًا، فأما إذا أدّى على شروطه قطعًا فالحال فيه على ما قدَّمناه. فعوَّل على هذه الجملة إن شاء الله.

[في بيان حكم فروض الكفايات وفروض الأعيان]

ومن حكم الأوامر إذا كانت عامَّة أن يصحّ ذلك الفعل، من كل واحد من المكلَّفين ويلزمهم، فلا يكون اجتماعهم على الفعل من شرطه إلا بدليل، فإن دلَّ على أن العبادة من شرطها الاجتماع وعدده كصلاة الجمعة قضى به، وإلا فالأصل ما ذكرناه. فإن دلَّت الدلالة على أنه لازم لجميعهم، فإذا قام به البعض سقط عن الباقين وجب الحكم من فروض الكفايات. فإذا عدمت هذه الأدلة وجب الحكم بأنه من فروض الأعيان، لأن الظاهر من الخطاب يقتضي ذلك فلا يعدل عنه إلا عند دليل يضطر إلى ذلك.

وقد بيَّنَّا من قبل أن الأمر إذا صدر عنه، جلَّ وعزَّ، فلا بدَّ فيه من شروط:

منها: تمكين المكلّف، والعلم بأنه سيمكِّنه.

ومنها: العلم بأنه سيُجازيه على ما يفعله.

ومنها: العلم بحال الفعل في أنه يختصّ ما معه يستحق الثواب. وفصلنا القول في ذلك وفي وجوه التمكين، والحاجة إلى كل واحد منها، وكيفية الحاجة إليه، فلا وجه لإعادته؛ فأما مَن يقول في الأمر: إنه إذا قارنه المدح لا يدلّ على الإيجاب لأن المقصد المدح على الفعل. دون بيان إيجابه فبعيد؛ وذلك لأن تعليق المدح بفعله إذا لم يُنافِ وجوبه فما الذي يمنع من ذلك، والقصد إلى المدح إذا لم يمنع من وجوبه فلماذا يصحّ ما قاله؛ وإذا كان تعليق المدح بفعله، والذمّ بأن لا يفعله يحقِّق وجوبه ويؤكِّده فكذلك القول في أحدهما.

فأما مَن يقول في الأمر: إنه يجب أن لا يحمل على ظاهره لسبب متقدِّم من سؤال وغيره فقد أبعد؛ لأن الدليل هو الخطاب فإذا كان عامًّا وجب حمله على عمومه، وإن ورد على سبب خاص. ولا فرق بين مَن قصره على مَن سأل عن ذلك أو سُئِل عند ذكره، ووصفه، أو عند وقوع الحادثة به، وبين مَن قصر بذلك على مَن هو موجود في الحال من المكلفين؛ فإذا لم يصحّ ذلك مع قوَّة الشُّبهة؛ بل يقال: لولا أنه أرادهم دون غيرهم لم يكن ليخاطب عند وجودهم

وكونهم مكلَّفين، بل يقال في الجواب عن ذلك، لا معتبر به؛ لأن الواجب اختيار حال الأمر وشموله؛ ولا يمتنع أن يكون مَن لم يخلق كمَن خلق، في أن ذلك صلاح منه: فالتخصيص لا يجوز إلا بدلالة، فكذلك ما حكيناه عنهم؛ فأما إذا كان الأمر لا يستقل بنفسه دون أن يعلق بسبب فإنه لا يتناول سواء، ويكون بمنزلة قول القائل في الجواب نعم. وقد تقدَّمت المسألة في أنه لا يتضمن سواها وهذه طريقة في اللغة معروفة، لأن السائل قد يستفهم فيُجيبه المُخبِر بما يعرف به حال ما سأل عنه مع حال غيره، ويكون الغرض صحيحًا، ويكون المُجيب قد زاده خبرًا، فإذا أجابه بلا أو نعم لم يتضمن إلا جواب المسألة فقط، فعلى هذا الوجه ينبغي أن يحكم في هذا الباب فإن تفصيله يطول.

[في بيان حُكم الأمر الخاص الذي يقارنه دليل عامّ]

ومن حكم الأمر إذا كان خاصًّا وعلم بالدليل أنه عامّ، أن يجري مجرى العامّ في حكمه، لأنه لا فرق بين أن يقتضي اللفظ عمومه، أو الدليل المقارن، في الأحكام التي ذكرناها، لكنه إذا كان عمومه بالدليل وجب أن يعتبر حال دليله؛ فإن اقتضى مثل ما يقتضيه الظاهر لو كان عامًّا فالذي ذكرناه من اتفاقهما واجب، وإن لم يكن كذلك فبحسب ما تقتضيه الدلالة في إطلاق، وتقييد، وتقديم، وتأخير، لأن هذه الدلالة بمنزلة أدلة المجاز، الذي لا بدَّ من أن يعتبر حالها، بخلاف الوجه الذي تعتبر عليه الحقائق؛ فأما إذا ورد الأمر بالفعل متكرِّرًا فإن كان مُعَرَّفًا لم يتغير بالتكرّر، لأنه إن انصرف إلى معهود لم يتغير، وإن انصرف إلى الجنس فكمثل، وإنما يتغيَّر حُكمه بأن يتناول منكرًا، أو يجري مجراه، والظاهر منه أنه متكرِّر على وجه الاتصال أو الافتراق في القضية التي ذكرناها.

فأما إذا تكرر على حدِّ الاتصال بحرف العطف فهو أقوى في بابه، لأن الدلالة قد دلَّت على أن من حق العطف أن يكون غير المعطوف عليه، فالظاهر الذي أوجبه أحدهما غير الذي أوجبه الآخر، إلا أن تدل الدلالة على خلافه فيحكم بذلك فيه.

[في بيان أحوال الأمر الثاني وعلاقته بالأمر الأول]

ومن حكم الأمر التالي إذا كان مطابقًا للأمر الأول ما ذكرناه فأما إذا كان أخصّ منه في مثل حكمه فإنه لا يطعن في الأول، فيكون الأول على عمومه، والثاني على خصوصه، إلا أن تدلّ الدلالة على أن ما خصَّص الثاني موجِب تخصيص الأول فيحكم به، فأما إن كان الثاني أخصّ منه في ضدّ حكمه فهو دليله تخصيص الأول، لأنه بمنزلة تقييد المطلق. وأما إن كان الثاني مثله في العموم والحكم مُتنافٍ، فذلك لا يصحّ لأنه في حكم المناقضة في التعبّد. فلا بدَّ من أن يُراد به غير ظاهره، إن صحَّ وُرود الظاهر على هذه الطريقة.

والواجب على المكلّف فيما يرِد من الأوامر عليه أن يكون متأمِّلًا لوجوه التخصيص في الأصول، من جهة العقل والسمع، ومتأمِّلًا للشروط لئلا يقصر فيما نزل به، لأنه لا بدَّ عند الأداء من أن يكون متحفِّظًا من اختلال يقع في شرائطه، ومتحرِّزًا من تقصير يقع في استيفائها، ومتى أخذ نفسه فيما كلّف، بهذه الطريقة لحقته المعونة من جهة الله تعالى والتوفيق والتسديد.

ونحن نبيِّن من بعد، ما يدلّ على وجوب الأفعال السمعية، من غير جهة الخطاب كالإجماع، والأفعال، والقياس؛ لأن المقصد بهذ الباب كان بيان لا يدلّ على وجوبها من أدلة الخطاب.

فصل في بيان ما يدلّ على تحريم الأفعال الشرعية، وقُبْحها

[في بيان الأفعال التي يدلّ الخطاب على حُرمتها وقبحها]

الذي يدلّ على ذلك من الخطاب ما يقتضي قُبْح الفعل بظاهره، أو يقتضي ذلك من جهة المعنى، ويدخل في ذلك النهي الوارد عن الله، سبحانه، لأنه يقتضي قُبْح الفعل، من حيث لا يكون نهيًا إلا بكراهة المنهي عنه، ولا يجوز منه تعالى مع حكمته [إلى] أن يكره الحسن، فلا بدَّ من أن يكون قبيحًا، وإن ورد النص بأن الشيء مكروه لله تعالى فكمثل؛ ومتى ثبت بالدليل في

الأمرين أن المراد غير ظاهرهما فذاك بقرينة، ولا يمنع ذلك من صحة دلالتهما لمجرّدهما على قبح الفعل؛ وقد يدلّ على ذلك لفظ التحريم والحظر؛ لأنهما لا يقعان في الإطلاق إلا على ما يقبح، فلا فرق بين أن يخبر تعالى بأن الفعل محظور، وأنه خطيئة، وأنه محرّم، وأنه حرَّمه وبين النهي والكراهة؛ بل لو قيل إن دلالتهما في ذلك أقوى لم يمتنع، لأنه لا يُدخلهما من الاحتمال ما يدخل النهي والكراهة، وكل فعل ورد التعبّد السمعي به ولو لم يكن محرّمًا لم يقع التعبّد به فلا بدَّ من القول بتحريمه.

فأما ما يحرم من جهة العقل، من الظلم وضروبه، إلى ما شاكل ذلك فليس بداخل فيما نريد ذكره.

فأما التحريم إذا علق بالأعيان فقد اختلفوا فيه.

فمنهم مَن يقول: إنه يدلّ على قبح الأفعال فيها.

ومنهم مَن يعدّه مُجمَلًا، وسنبيِّن القول فيه.

فأما قُبْح الامتناع من الواجبات المضيقة الشرعية فمعلوم بالعقل؛ لأنه يعلم به أن ترك الواجب إذا كان مانعًا من وجوده يقبح من غير أن ينفصل في ذلك واجب من واجب؛ فإذا علمنا بالسمع وجوب الفعل دخل تركه في هذه القضية.

فإما ما يعلم قبحه أو وجوبه من جهة الاضطرار إلى تنبيه بذلك، صلَّى الله عليه، فخارج من هذا الباب، لأنّا لا نستدلّ بالخطاب عليه، على ما تقدَّم القول فيه.

فصل في النهي وكيفية دلالته على قُبْح المَنهي عنه

[في بيان دلالة النهي الإلٰهي على قُبْح المنهي عنه]

الطريق الذي بيَّنَّا به أن الأمر لا يكون أمرًا إلا بإرادة، يقتضي أن النهي لا يكون نهيًا إلا بكراهة المنهي عنه؛ فأما صيغة النهي فمعلومة من جهة اللغة كصيغة الأمر، فإذا صحَّ ذلك فيجب أن يكون النهي دلالة قبح المنهي عنه، وأن

يصحّ القول فيه إنه على الوجوب، مراد بذلك أنه يجب على المكلّف أن لا يفعل ما تناوله، وأن يتحرّز منه.

[في بيان أن الكراهة تقتضي قُبْح المكروه]

فإن قال: ومن أين أنه، صلَّى الله عليه، يكره الشيء وإن لم يقبح، على ما يذكره الفقهاء، من كراهة التنزيه والتأديب، ولو كان ذلك واجبًا في كراهته لوجب مثله في كراهة النبيّ، صلَّى الله عليه، ولوجب مثله فيما تطلقه الأمة. . . . .[1] له العلماء، ولما انقسمت الكراهة إلى الحَظْر، وخلافه، أوَليس الواحد منّا قد كره ما غيره أولى منه، من ولده وغلامه؛ وقد يكره الناس ترك النوافل، كما تكره منهم القبائح أفما يدلكم كل ذلك على أن الكراهة لا تقتضي قبح ما تعلقت به.

قيل له: لسنا ننكر فيما ليس بكراهة أن يصير بالكراهة عنه؛ نحو نفار الطبع، وعلى هذا الوجه يقال: إن فلانًا يكره المر ولا يكره الحلو، وليس هذا من الباب الذي ذكرناه بسُهَيل لأنه يضادّ الشهوة، ولا يكون إلا من فعله تعالى. وقد يقال: إن فلانًا يكره الشيء، ويراد بذلك أنه لا يريده، على جهة المجاز؛ وربما يقال: إنه يكره الشيء من غيره، بمعنى أن إرادته لغير ذلك أقوى من إرادته له، فلهذه المزية تستعمل هذه اللفظة. وقد يقال: إن فلانًا يكره طريقة زيد، بمعنى أن الأحبّ إلى غيرها من الطرائق التي هي أولى ما يقع، وعلى هذا الوجه تقع الكراهة في التأديب والتنزيه، فيقال: إن فلانًا يكره من غيره العدول عن طريقه الأولى في العمل بالنوافل، وبأدب الدِّين. فأما الواحد منّا فلا يمتنع أن يكره القبيح؛ وكذلك القول في العالم الذي ليس بحجة.

والأصل في هذا الباب ما بيَّنّاه من أن كراهة الحسن لا تكون إلا قبيحة، كما أن إرادة القبيح لا تكون إلا قبيحة، والطريق فيهما واحدة، وقد بيَّنّاها من قبل، ولا مُعتَبَر بعد ذلك بإطلاق القول؛ فإذا صحَّ أنه، جلَّ وعزَّ، لا يجوز أن يفعل القبيح لم يجز أن يكره الحسن، فيدل النهي الوارد من قبله على قبح ما

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

تناوله من هذه الجهة؛ وهكذا نقول في نهيه، صلَّى الله عيه، إذا تجرَّد، وإنما يعدل عن ذلك بدلالة: فالذي روى عنه، صلَّى الله عليه، من النواهي التي فيها ما يجري مجرى التنزيه والأدب، فإنما يُوجِب ذلك بدلالة، لا بظاهره، ولا يمتنع أن يجعل بعض الفقهاء؛ من جهة الاصطلاح لفظ الكراهة غير مفيدة للقبيح أو منقسمة إلى وجوه بحسب المواضع التي يطلق ذلك فيها، وذلك يدخل في باب الاصطلاح.

فأما مَن قال: إن المكروه هو الذي تنزل مرتبته عن مرتبة المحرّم فقد أبعد، لأن المحرَّمات لا تتزايد في التحريم.

[في إثبات أن النهي لا يتناول إلا القبيح]

فإن قال: أريد بذلك أن ما لا يثبت قبحه قطعيًّا أعبر بذلك عنه، وما يثبت قبحه قطعًا أقول فيه إنه يحرّم؛ كما أقول في الواجب: إنه فرض إذا قطع بوجوبه، وإن ثبت من جهة الآحاد وغيرها قلت: إنه واجب.

قيل له: إن المعنى الذي أومأت إليه غير ممكن عندنا، لأن الدلالة قد دلَّت على أن الشيء قد يقبح سمعًا على وجه القطع، وقد يقبح من جهة الآحاد، والاجتهاد، والفرق بينهما معلوم، ولكن الذي ذكر في اختيار الأسماء؛ كان اصطلاحًا منك لم تضايق فيه؛ وإن كنت تدَّعي أنها لغة فليس كما زعمت؛ لأنهم لا يفصلون بين الأمرين، ولأن المعنى الذي ذكرناه لا يُوجِب انقسامه إلى الوجهين اللذين ذكرتهما تبيِّن ما قلناه: أنّا نقطع أنه تعالى قد كره ما يثبت بالآحاد والقياس، كما يعلم أنه قد كره ما ثبت بالتواتر، واختلاف الطريق لا يمنع من اتفاقهما.

فإن قيل: إذا كان قد يعدل عن ظاهر النهي بدلالة فما قولكم في النهي الوارد عن الله، إذا دلَّ الدليل على أنه لم يرد به ظاهره، إلى أيِّ وجه يصرف؟

قيل له: ليس هناك وجه معين يصرف إليه ولا بدَّ من دليل يقترن به، نعلم به المراد، فربما يدلّ الدليل على أن المراد بذلك قصور حاله عن حال

غيره، لأن على هذا الوجه قد يطلق النهي في الشاهد، وإن لم يكن تناوله قبيحًا ولا مكروهًا، وربما يقع النهي بعد الأمر والإيجاب فيكون المراد زوال الحكم الأوّل، ويكون بمنزلة الغاية؛ فيجب أن يحلّ على ما تقتضيه الدلالة، والقرينة. وقد بيَّنَّا أنه لا يجب إذا قلنا في ظاهر النهي أنه على الإيجاب أن يكون ظاهر الأمر للإيجاب؛ وكشفنا القول فيه.

فصل في بيان أحكام النهي

[في بيان أحوال النهي وأنواعه وأحكامه]

يجب أن يكون حُكمه في تناوله لما يتناوله حكم الأمر، فيعتبر لفظه في خصوصه وعمومه، ويحكم فيه بما يقتضيه إذا تجرَّد ظاهره. وكذلك القول فيمن يدخل تحت النهي، ويصحّ تعلّق التكليف به، لأن الحال في ذلك كالحال في الأمر؛ فأما ما يقتضيه من إدامة الانتهاء فهو مُخالف للأمر، لأنه قد ثبت بالتعارف أن الناهي إذا نهى عن الفعل مطلقًا، ولم يخصصه بوقت فالواجب أن يستمر المنهي الذي هو المكلّف، على الانتهاء عن ذلك من غير تخصيص، فأما إذا قيّد بوصف أو شرط، وكان الظاهر في الوصف والشرط أنه لا يتكرر فالواجب أن يكون مقتضيًا لانتهاء مرة واحدة، وإن كان بتكرر فلا بد من النهي عنه من أن يتكرر.

فأما القول بأنه على التعجيل أو غيره فإنما يتأتَّى فيما يتناوله النهي مرة واحدة؛ ومتى كان هذا حاله فالقول فيه على ما تقدَّم في الأمر، وإن كان ذلك يبعد في النهي، لأنه لا يمتنع في المأمور به أن يكون صلاحًا متى فعل متقدِّمًا، ومتى فعل متأخِّرًا، وليس كذلك حال النهي، لأن طريقة التخيير لا تكاد تحصل في القبيح على هذا الحد. ولهذه الجملة نقول: إنه لا يمتنع أن يأمر، جلَّ وعزَّ، بأشياء على طريق التخيير، ولا يجوز مثله في النهي، لأن كل واحد منهما إذا قبح فجميعه يقبح لا مَحالة، إلا أن يكون وجه قُبْح كل واحد انتفاء صاحبه، فلا يمتنع أن يقبُح إذا انفرد، ولا يقبح إذا وُجِدَ معه صاحبه.

[في بيان أن فساد الفعل موقوف على الدلالة وليس على النهي]

وقد اختلفوا في النهي: هل من حكمه أن يقتضي فساد المنهي عنه؟ فمنهم مَن قال: يقتضي ذلك، وأنه لو لم يقتضه لم يقتضِ القبيح، وأحالوا كون الشيء محرَّمًا غير فاسد، وزعموا أن ما لا يكون فاسدًا باطلًا لا يكون محرَّمًا، ويستحيل ذلك في المنهي عنه.

ومنهم مَن قال: إن ظاهره إنما يدل على القُبْح فقط، وبُطلانه وفساده موقوف على الدلالة؛ وهو الذي يختاره شيوخنا؛ والأصل في ذلك أن معنى النهي قد يحصل مع كون الفعل مجزئًا غير فاسد ولا باطل، وهو كون الفعل قبيحًا ومكروهًا، وواجب التحرّز منه؛ يدلّ على ذلك أنه قد ثبت قُبْح أفعال وهي مع ذلك مُجزِئة عن فاعلها، سادّة مسدّ الصحيح المأمور به، لأن معنى قولنا فيه: إنه مُجزىء هو أنه يقوم مقام الصحيح من الأفعال، وذلك لا يمتنع من جهة الحكم؛ لأنه يكون قبيحًا يقوم في الحكم الراجع إلى المستقبل مقام الصحيح، حتى يجوز معه ما يجوز مع الصحيح، ويمتنع منه ما يمتنع من الصحيح، مثاله: إزالة النجاسة بالماء المغصوب؛ لأن قولنا فيه: إنه صحيح يُراد به صحة أداء الصلاة معه، فإذا كان إزالة ذلك بالماء المغصوب قد سدَّ مسدّه في هذا الوجه لم يمتنع أن يكون مجزئًا، وإن كان قبيحًا مَنهيًّا عنه؛ والقول في نظائره مثله في هذا الباب.

وقد صحَّ أيضًا بهذه الطريقة أن إجزاء الفعل لا يُنافي كونه قبيحًا منهيًّا عنه، وليس بعد هذين الوجهين إلا ما قلناه من أن فساده موقوف على الدلالة، ولو كان ظاهر النهي يتضمن الفساد، كما يتضمن تحريم الفعل، لكان مع قيام الدلالة على أنه ليس بفاسد يجب القطع على أنه غير منهي عنه، كما يجب مثله في التحريم؛ وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما ذهب إليه القوم. وليس بعد ذلك إلا التعلّق بظواهر وفروع لا تقدح في الجملة التي بيَّنَّاها.

[في بيان أقسام المَنهي عنه وأحواله]

فأما الكلام في أن المنهي عنه إذا كان فيه ما يفسد وفيه ما لا يفسد، فكيف التمييز بينهما، لا يتعلق بدلالة النهي، وقد بيَّنَّا أن الوجه القوي في

التمييز بين الأمرين أن ينظر في كيفية وقوع المنهي عنه، فإذا وقع، وكان وقوعه على الوجه المنهي عنه يخلّ بشرط صحته فهو من باب الفاسد. وإن كان وقوعه كذلك لا يخلّ بشرط صحته كان من باب الصحيح، وإنما يكثر ذلك فيما يكون شرطًا لغيره، وداخلًا في جملة العبادات أو في جملة ما يقع به التمليك أو غيره.

فأما شروط النهي فيما يرجع إلى المكلّف فإن غرضه به التعريض للثواب، بأن يتحرَّز منه، وإن كان لا بدَّ من أن يمكن، ويلطف بسائر وجوه التمكين؛ والوقت الذي يجب أن يمكنه فيه بمنزلة ما ذكرناه، في الأمر؛ وإنما يختلفان من حيث كان يكلّف المنهي عنه بالضدّ من تكليف المأمور به، [فإذا كان واجبًا كلّف أن يتحرّز من أن لا يفعله]، ولا يجوز أن يفترقا من هذا الوجه إلا وما تناوله النهي يقبح.

فأما مَن ظن من الجهّال أن النهي قد يحسن، وإن لم يتمكن من الفعل، لأن الغرض بأن لا يفعل، ويفرّق بين ذلك وبين الأمر فبعيد؛ وذلك لأن كل واحد منهما يتضمن التكليف؛ وقد بيَّنَّا أن تكليف ما لا يُطاق يقبُح، فالحال في الأمرين واحدة.

فصل في دلالة التحريم والتحليل إذا علقا بالفعل أو علقا بالأعيان

[في بيان أن التحريم والتحليل يدلّان على القُبْح والحُسْن إذا تعلَّقا بالفعل]

لا شُبهَة في أنهما متى علقا بالفعل الذي يصحّ أن يفعله المكلّف، أن ظاهرهما يدلّ على الحُسْن والقُبْح نحو قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيۡكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَرِّ مَا دُمۡتُمۡ حُرُمٗاۗ﴾ [المَائدة: الآية ٩٦]، وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ﴾ [المَائدة: الآية ٩٦] لأن التحريم والتحليل في هذين الموضعين تعلقًا بالفعل، الذي يصحّ أن يحرم على المكلّف ويحلّ؛ لأنه إنما يحرم عليه فعله، كما يقبح منه فعله، ويحلّ له ما يفعله كما يحسن منه. وإنما اختلفوا فيهما إذا علقا بالأعيان التي يقع من العبد التصرّف فيها بأفعال مخصوصة، نحو قوله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾

[المَائدة: الآية ٣]. . . الآية، و﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النِّساء: الآية ٢٣]. . . الآية، فالذي ذكره «أبو علي» في ذلك أنه يدلّ بظاهره. وذكر «أبو هاشم» أن التحريم والتحليل لا يصحّان إلا في الفعل، دون العين، لأن هذه الأعيان حادثة من قبله؛ متى علق التحريم بالعين فهو مجاز؛ وإن كان في كتبه ما يقارب قول «أبي علي». وأبو عبد الله[1]. . . . . .[2] أنه لا يدلّ واعتلّ بما ذكرناه، وبين أنه لا بدَّ فيه من حذف، وما هذا حاله لا يدلّ بظاهره، ولأن التحريم إذا تعلق بالفعل في العين، والفعل المحرّم في الأعيان يختلف، ويختلف الغرض فيه، لم يجز أن يدلّ ظاهره على المراد، وصار في حكم المُجمَل المفتقر إلى بيان.

[في دلالة التحليل والتحريم إذا تعلّقا بالأعيان]

وقد بيَّنَّا في أصول الفقه: أن حال التحريم، وإن كان في أنه يتعلق بأفعالنا دون الأعيان في الحقيقة. فقد حصل فيه تعارف؛ لأن مجرى التعارف في الملك إذا علق بالعين، وقد عرفنا أن حقيقة الملك القدرة، فقلنا صار بالتعارف يتعلق بالأعيان، فيعرف به الغرض، وصار حقيقة في ذلك منتقلاً عن بابه متى علق بالعين، وإن كان متى أطلق فهو على أصله، فغير ممتنع مثله في التحليل والتحريم؛ لأنّا قد علمنا أن التعارف فيهما إن لم يزد في الظهور على التعارف في الملك لم ينقص منه، فيجب أن يصحّ من هذا الوجه التعلّق بظاهره؛ لأن التعارف ينقل اللفظة عن بابها، على ما قدَّمناه من قبل؛ وكما لا يمتنع في الملك إذا علق بالعين أن يختلف المفهوم فيه بحسب الأغراض في الأعيان؛ لأن ملك الدار يُفهَم منه ما لا يُفهَم من ملك العبد، وملك العبد

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢. وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يُفهَم منه ما لا يُفهَم من ملك الطعام، فكان المفهوم من كل واحد التصرّف الذي يليق به، فكذلك القول في التحريم؛ فعلى هذا الوجه يدلّ تحريم الميتة على تحريم أكلها، وما شاكله، وتحريم الأمهات يدلّ على تحريم الاستمتاع بهنّ في الوجوه التي هي الغرض في النساء؛ وعلى هذا الوجه قال، صلَّى الله عليه: «لعن الله اليهود، حُرِّمَت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»[(١)]؛ ولا يشتبه على أحد معنى قوله عليه السلام: «أُحِلَّت لنا ميتتان ودمان»[(٢)]. الحديث... وقوله: «الطهور ماؤه الحلّ ميتته»[(٣)]، إلى ما شاكله؛ فإن ورد الخطاب في ذلك على وجه لا يُفهَم التعارف فيه فالواجب ما حكيناه عن «أبي هاشم» وإن كان لا يمتنع، وإن سلّم أن ذلك مجاز، أن يقال: الواجب إذا علم أنه لم يرد بهم تحريم العين أن يحمل على تحريم التصرف فيه؛ فإذا عَدِمنا الدليل المخصَّص لم يكن بأن يحمل على البعض أولى أن يحمل على الجميع، على ما قدَّمناه في الخطاب، إذا لم تَرِد به الحقيقة: أن الواجب حمله على كل وجوه المجاز، إذا أمكن ذلك فيه، وتساوت، ولم يفضل بعضها على بعض في الرتبة.

[في الدلالة أن التحريم والتحليل يجريان مجرى الخبر]

واعلم أن التحريم من قبل الله تعالى ذكره، لا يكون إلا جاريًا مجرى الدلالة والخبر، وكذلك التحليل والإباحة؛ فلا فرق بين قوله: «حرِّمت عليكم كذا» وبين قوله: فساد وقبيح، في أن وجه الدلالة في الجميع يتفق، ولا يختلف، وإنما كان كذلك من قَبل أن المحرم لا يكون محرمًا لعلّة، ولا باختيار مختار، وإنما يكون كذلك لوجوه يعلم أنه يقع عليها، فيقبح لأجلها،

---

(١) من حديث أبي هريرة، رواه البخاري بهذا اللفظ، ورواه أيضًا بلفظ: «حُرِّمَت عليهم الشحوم فجمَّلوها فباعوها».

(٢) من حديث ابن عمر، رواه ابن ماجه في سُننه، وتتمته: «... فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال».

(٣) من حديث أبي هريرة، رواه البخاري في صحيحه، وتمامه: «سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: هو الطهور ماؤه...» الحديث.

فلو أنه تعالى حرم شكر النعمة ما كان يصير محرمًا لتقدّم المعرفة بوجوبه، ولو كان التحريم يحصل من قبله لكان تقدّم المعرفة لا يؤثّر في ذلك، كما لا يؤثِّر تقدّم المعرفة بأن الطعام ملك لزيد، في أنه يصير مُباحًا بإباحته، ويفارق ذلك الإباحة الواقعة من أحدنا، لأنها تتضمن حصول سرور من المُبيح في الحلّ يعادل ما يلحقه من المَضَرَّة فيغيِّر حُكم المُباح في الوقت لأجل ذلك. وهذه القضية لا تتأتى فيه، فلذلك صارت الإباحة من قبله، والحَظْر والتحريم، والتحليل جارية مجرى الخبر والدلالة، لكنه، جلَّ وعزَّ، مع التكليف لا بدَّ من أن يبيِّن المحرم من فعل العبد، لكي يجتنبه، فإذا لم يرِد البيان علم أن لا تحريم؛ فأما المُباح فلا يجب ذلك فيه، لأنه لا يتعلق بالتكليف في كل حال، وإن تعلق بالتكليف فالحال ما قدَّمناه؛ وإذا لم يتعلق بالتكليف فالواجب فيه أن يجري على طريقة الفعل؛ ولم نذكر التحريم والتحليل في هذا الباب لأنهما يفارقان الواجب والندب لأن الحال في الجميع واحدة، من حيث يعلم أنه تعالى بإيجابه الشيء يدل على أنه واجب فهو كالخبر في بابه. وكذلك القول فيما يرغب فيه جميع ما يصدر عنه، جلَّ وعزَّ، من هذه الأحكام لا يخرج عن هذه الطريقة، فأما أحدنا فكما قد يُبيح بأن يفعل ما يعلم عنده تغير حال المُباح فكذلك قد يُوجِب على هذا الحد، لأنه إذا خوَّف غيره من تلف نفسه؛ إن لم يبذل بعض ملكه فقد أوجب عليه بذل ذلك، وإن كان الإيجاب ربما قبح، وربما حسن، لأنه لو أعلمه أنه إن لم يبذل بعض مُلكه لحقه التلف، من قِبَل غيره، وبعثه على التحرّز لكان في حكم المُوجِب، وإيجابه يحسن، لكن إيجاب العبد وإباحته لا بدَّ من أن يستند إلى كمال العقل، والتمكن البالغ، وليس كذلك ما يصدر عنه، فحلَّ ذلك محل إنعام العبد على غيره، في أنه إنما يكون نعمة على طريق التبع لنِعَم الله، وليس كذلك حال نعمه تعالى، لأنها الأصول، وأحد ما يدل على أن الشيء محرَّم تعلّق الذّمّ به، لأنه من حقه أن لا يتعلق الحسن، فمتى ورد ذلك في الخطاب علم أنه محرَّم، وكذلك القول في تعلّق الوعيد بالفعل، في أنه لا يدلّ على تحريمه، ولا يدلّ عندنا على كبره، لأن الصغائر كالكبائر في

أن الوعيد يتعلق بها، فلو كان لأنه مكفَّر بكثرة الطاعات لا يتعلق الوعيد به لما تعلق بالكبائر، لأنها تصير مكفَّرة بالتوبة. وسنبيِّن في باب الوعيد: أن الوعيد يتعلق على شرط، والصغير كالكبير في أنه يدخل فيه، فإن انضاف إلى ذلك الاستخفاف والإهانة لكان الحدّ، فلا بدَّ من أن يكون دالًا على أنه محرّم، وعلى أنه كبير. فإن انضاف إلى ذلك تعلق اللعن به، أو تعلق الدعاء عليه لأجله فكمثل؛ فإن وجب من جهة السمع المنع منه، لا لأمر يخصّ فلا بدَّ من كونه قبيحًا، لأنه لا يجوز أن يمنع الغير من الإقدام على الحسن، وإنما يحسُن منعه من القبيح؛ فأما إذا كان منعه من جهة أن ذلك من المضارّ التي يجب أن يتوقَّاها فذلك لا يدلّ على قبحه، وإن لزمه أن يمنع الغير من الغير فيجب أن يكون ذلك دلالة القُبْح. ولذلك يلزمنا أن نمنع الغير من ظلم الغير، ولا يحسُن أن يمنعه من العدل؛ وربما كان ما يأتيه من تناول ما هو في الظاهر مال الغير تناولًا لملكه أو لحقه، ويجب المنع منه، لأنه وإن كان ملكه وحقه فليس له أن يتناوله على هذا الحدّ، فيعود الحال فيه إلى أن يحرّم ويقبح. وقد يدلّ على تحريم الفعل أن يعلم أنه ليس بحسن، ولا هو داخل في أقسام الحسن فيعلمه قبيحًا إذا وقع من العاقل القادر على ما قدَّمنا القول فيه. فإذا ورد عنه التخويف من الفعل فذلك دلالة تحريمه؛ وإن ورد منه تعالى المنع من الفعل بالقول حلَّ محل النهي، بل يكون أوكد.

[في بيان أن الخطاب يدل على الفعل المحرم]

وقد يدلّ على أن الفعل محرَّم وُرُود النص بأنه فساد، وأنه يختار عنده القبيح، أو ترك الواجب، على وجه لولاه كان لا يختار، إلى ما شاكَل ذلك؛ لأنه لا فرق بين أن ينصّ على قبحه أو على الوجه الذي يقبح عليه، ولأجله. وقد سلف بيان جميع ذلك.

وقد يدلّ على أن الفعل محرّم متى ورد الخطاب بسائر العبارات، التي قدَّمنا أنها من جهة اللغة أو التعارف لا تصحّ إلا في القبيح، أو في قبح مخصوص، نحو وصفه بأنه فسق، أو خطأ، أو باطل، إلى ما شاكَلَ ذلك. فأما ما يدلّ على ذلك من غير جهة الخطاب، فسنبيِّنه من بعد.

فصل في بيان ما يدلّ على أن الفعل مُباح، من الأدلة السمعية، وما يتصل بذلك

[في بيان أن الخبر يدلّ على المُباح كما يدلّ على المحرَّم]

قد يدلّ على ذلك الخبر، عن أنه مُباح، أو حلال، أو طلق، إلى سائر العبارات التي تفيد ذلك فيه، ولا فرق بين الخبر، وبين أن يقول، جلَّ وعزَّ، قد أبحت، أو أحللت، أو أُبيح، أو أحلّ لكم، على ما قدَّمنا القول فيه، وبيَّنَّا القول في ذلك إذا تعلق بالعين، فإذا تعلَّق بالفعل فلا وجه لإعادته. وكذلك القول في النص إذا ورد بمعنى الإباحة، لأنه لا فرق بين أن يقول في الفعل إنه مُباح، وبين قوله لا ذمّ على فاعله، ولا مدح، إلى ما شاكَل ذلك. وقد بيَّنَّا أن لفظ الأمر بعد الحَظْر ليس هو دليل الإباحة إلا إذا قارنه ما يدلّ على أنه ليس على الإيجاب والنّدب، فيحكم بذلك فيه.

والأقرب في الأدلة السمعية أنها إنما تدلّ على أحكام غير متقرّرة في العقول، دون الإباحة، وأن تكون الإباحة جارية على طريقة العقل، لا المُباحات التي لها مدخل في الإلطاف، كذبح البهائم، وما شاكله؛ وقد بيَّنَّا أن شيخنا «أبا علي» رحمه الله يجري إباحة تأديب الولد وتعليمه مجرى السمعيَّات، وأن «أبا هاشم» رحمه الله يُجريه مجرى العقليات، وأوضحنا الكلام في ذلك؛ فأما مَن يقول من المتفقِّهة وغيرهم: إن كل الأشياء على الحظر، وأنه يحتاج في معرفة إباحة كل شيء إلى السمع فسنُورِد فيه جملة ملخصة.

فصل في بيان ما هو أصل في الحَظْر، وما هو أصل في الإباحة، وما يتصل بذلك

[في بيان أن الأصل في الإباحة هو المنفعة عقلًا وسمعًا]

الذي يذهب إليه مشايخنا رحمهم الله، في هذا الباب أن كل فعل للمكلَّف فيه غرض من نفع أو غيره، وخرج ذلك الفعل من أن يجري مجرى الحقوق، ولم يكن إضرارًا به ولا بغيره في عاجِل ولا آجِل فيجب أن يدخل في باب الإباحة العقلية؛ وإنما يعدل عن ذلك لدلالة؛ وهذا معنى قولهم: إن

الأشياء على الإباحة لأنهم لا يريدون جميع الأشياء، لأن فيها ما يعلم بالعقل قبحه، كما أن فيها ما يعلم وجوبه وكونه ندبًا؛ فإنما المراد ما قدَّمنا صفته من المتكلمين والفقهاء مَن يقول بالضدّ من ذلك، فيجعل الجميع على الحظر، إلا ما ورد السمع بإباحته؛ ويزعمون أن تصرّف العبد لا يُستَباح إلا بإذن، ولا أحد منّا إلا وهو مملوك لله تعالى، فلا يحلّ له أن يتصرَّف إلا بإذنه، كما لا يحلّ لأحدنا أن يتصرف في نفس غيره وماله إلا بإذن لهذه العلَّة.

[في بيان أن الأصل في الحظر هو الضرر عقلًا وسمعًا]

ومنهم مَن يقول: ما العبد مضطر إليه لا بدَّ من القول بأنه مُباح، فأما ما عداه فهو على الحظر؛ قالوا: لأن الحكيم لا يجوز أن لا يُزيل المَضَرَّة عن الغير، وقد يجوز أن لا ينفع الغير. وهذه المسألة لا بدَّ فيها من تسليم جواز تقدّم أدلة العقل على أدلة السمع، لأنه متى لم تجوّز ذلك لم يكن لها معنى إلا على طريقة التقدير؛ ومتى سلّم أن العقل وأدلته يصحّ تقدّمها على وُرُود السمع فالذي ذكرناه لا بدَّ من صحته، لأن المتقرّر في العقل أنه: لا بدَّ في الأفعال من مُباح ومحظور، وندب وواجب؛ ولكل ذلك أصل في العقول يعلم باضطرار، إما على طريق التفصيل، أو على طريق الجملة. فيعلم قُبْح الظلم باضطرار، وقبح كذب معين باضطرار، على ما قدّمناه؛ وكذلك القول في وجوب كثير من الواجبات، وكون كثير من المحسّنات ندبًا؛ فإذا كان لا بدَّ مما قلناه فالذي يعلم أهل العقول أنه مُباح ليس إلا ما قدَّمنا صفته، من أن له فيه غرضًا ومنفعة معلومة، أو مظنونة، ولا ضرر عليه، ولا على غيره على وجه؛ ولو لم نقل: إن ما هذا حاله مُباح لم يحصل للإباحة أصل في العقول، كما لو لم نقل: إن الظلم قبيح لم يحصل لقبح المضارّ أصل في العقول؛ ومما يبيِّن ذلك: أنه قد ثبت في العقل أنه لا يجوز أن لا يمكن العاقل أن ينفكّ من القبيح، وأن جميع تصرّفه لا يصحّ أن يكون قبيحًا، مع الدواعي والأغراض؛ وهذا متى لم نقل به حلَّ محل التكليف، تكليف ما لا يُطاق؛ فإذا ثبت ذلك وجب أن يعلم أن تنفس الإنسان وحركاته إلى غيرهما يحسُن، ولا وجه يحسُن لأجله إلا ما قدَّمناه.

[في بيان أن الحكمة الإلـٰهية تقتضي في المُباح أن يكون نافعًا]

وقد قال بعض شيوخنا: إن النفس، إلى ما شاكله مُباح باضطرار؛ وإذا صحَّ ذلك وجب أن ينظر في علَّته؛ وإنما صار مُباحًا لأنه لا مَضَرَّة فيه، على وجه، وفيه نفع وغرض بالدليل على ذلك أنه لو كان فيه مَضَرَّة لم يحسُن، ولو لم يكن فيه غرض لم يحسُن، وإذا زالا جميعًا حَسُن، فيجب أن تكون العلَّة ما قدَّمناه؛ فإذا كانت موجودة في كل ما قلناه على الإباحة. وقد اعتمد شيوخنا في ذلك على أنه تعالى قد خلق الخلق لنفعهم، فلا يجوز أن يخلق ما يصحّ أن ينتفع به إلا وقد أراد أن ينفع به، وإلا كان في حكم العابث، كما لا يجوز، متى صحَّ الاعتبار بما خلق، والتكليف قائم، إلا ويريد الاعتبار بما خلق. وبيَّنوا أنه لا يجوز أن يقال: نخرج من كونه عبثًا بأحد الوجهين، بأن بيَّنوا أن الفعل إذا صحَّ أن يقع على وجهين، كل واحد منهما في حكم المنفصل من الآخر حلَّ محل الفعلين، فكما أن خروج أحدهما من كونه عبثًا لا يُوجِب حُسْن الآخر فكذلك حصول أحد الوجهين فيه لا يُخرِجه من أن يكون عبثًا من الوجه الآخر.

[في بيان أن الإباحة مشروطة بالنفع أو عدم الضرر]

وقد بيَّنَّا أن الذي له لا يحلّ لأحدنا أن يتصرف في مُلْك غيره ليس هو كونه مُلْكًا لغيره، لأنه لو كان كذلك لوجب مع الإباحة أن لا يجوز أن يتصرف فيه لأن بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالِكًا له، وإنما العلَّة في ذلك أنه إضرار به. يبيِّن ذلك أن إباحته لمَّا دلَّت على سرور وزوال الضرر، حَسُن التصرّف في مُلْكه وعبده.

ويبيِّن ما قلناه أن ما يتساقط من السنابل عند الحَصْد، في أنه ملكه بمنزلة المُتَناوَل المحمول، ومع ذلك فأحدهما مُباح، لأنه قد صار مما لا مَضَرَّة عليه في تناوله، والآخر محظور، وإن كان حالهما سواء في أنه أولى بهما؛ وعلى هذا الوجه نقدِّر في العقول أنه يجوز لأحدنا أن يتناول من الماء الجاري في دار غيره، إذا أباح له دخولها، ومُباح له أن يستظلّ بظلِّ داره، إلى غير ذلك، لمّا لم يكن عليه فيه مَضَرَّة.

ويبيِّن صحة ما قلناه: أنه لو أذِن له في تناول مُلْكه، وأباح ذلك والمعلوم أنه يضرّه، ولا نفع له، ولا سرور، لم يخرج من أن يكون محظورًا، وكل ذلك يبيِّن أن العلَّة ما ذكرناه؛ ويُوجِب سقوط ما أورده في هذا الباب.

وقد بيَّنَّا أن هذا التعليل يتناقض، لأنه إن قبح أن يتصرف بالإقدام إلا بإذن فكذلك الإحجام؛ وإن قبح بالفعل، فكذلك بالترك؛ وإن قبح أن يتنفس إلا بإذن، لأنه تصرف في ملكه تعالى فكذلك يقبح حبس التنفس، لأنه تصرف في ملكه، وإذا كان الحال فيهما واحدة، وأحدهما يضرّ، والآخر لا يضرّ، فبأن يجوز ما لا يضرّ أولى؛ وكل ذلك يبيِّن سقوط قول مَن خالفنا في هذا الباب؛ وقول مَن يقول: إن الذي يقول فيه إنه على الإباحة ما يضطر العبد إليه من حيث تلحقه المَضَرَّة أن يفعله في الوقت، بعيد. لأن ما أوجب فيما هذا حاله أن يكون مُباحًا أولى؛ لأن ما يتحرَّز به من المضار إما أن يكون مُلجئًا إلى فعله أو يجب أن يفعله، وكِلا الوجهين لا يدخلان باب الإباحة.

[في بيان أن المُباح والمحظور يُعرَفان بالسمع وبالأدلة]

فإن قال: إذا شرطتم لكونه مُباحًا أن يعلم أن لا ضرر عليه وعلى غيره عاجلًا، فيجب أن لا يعلموه مُباحًا مع تجويزكم أن فيه مفسدة، ويضرّ في العاقبة.

قيل له: إن أهل العقول يعلمون أن ما هذا حاله يُعلَم بالسمع، ومن قبل الأنبياء صلوات الله عليهم، ويعلمون أنه لا بدَّ من أن ينصب تعالى الأدلة، فيما هو مصلحة أو مفسدة، فإذا علموا ذلك، وعرفوا أن تكليف الفعل قد انفرد من النبوّات، أو علموا في أمور مخصوصة أن الأنبياء غيَّروا حالها فقد علموا أن ذلك لا مفسدة فيه، ولا بدَّ من أن يعلموا عند ذلك أنه مُباح؛ هذا إن لم يعرفوا إباحته إلا من جهة الاستدلال؛ فأما إن عرفوه باضطرار فعلمهم بأنه مُباح يتضمن العلم بأنه لا مفسدة فيه، لأنه كالمبني عليه؛ ولا يجوز حصول العلم الذي هو الفرع إلا مع حصول أصله. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فأما دليل الإباحة إذا كان من غير جهة الخطاب فسنبيِّنه من بعد.

فصل في بيان ما يدلّ على حُسْن الفعل، وكونه ندبًا، وما يتصل بذلك

[في بيان أن ظاهر الخطاب يدلّ على حُسْن الفعل والخبر أو الأمر]

قد يعلم حُسْن الفعل بكل خطاب تضمن ظاهره ذلك، ولا فرق بين أن يفيد الحُسْن لفظًا أو معنًى في أنه يفيد على ذلك في الوجهين؛ ولا فرق بين أن يردّ بأنه حسن، أو بسائر الألفاظ القائمة مقام هذا اللفظ؛ ولا فرق بين أن يردّ على طريقة الخبر، وبين أن يردّ على طريقة الأمر، وما شاكله على ما تقدَّم، ذكرنا له؛ فأما كون الفعل ندبًا فليس يكفي في الدلالة عليه وُرُود الخطاب بحُسنه، بل الخطاب بحُسْن الفعل لم يجز أن لا يقترن به قرينة، تعلم به صفة ذلك الحُسْن إلا أن يكون لمعنى الإباحة، فقد يجوز أن يتجرَّد؛ لأنه إذا ورد بحُسْن ما لولا وُرُود السمع فيه لكان من باب الحَظْر العقلي، فهذا القدر قد دلَّ على أدنى منازل حُسْنه، وهو الإباحة؛ فأما ما عدا ذلك فلا بدَّ فيه من قرينة التكليف في الفعل، فمتى تجرَّد دلَّ على أنه ندب، لأن ذلك أولة منازله، نحو أن يقول، جلَّ وعزَّ، كلَّفتكم الفعل وتعبَّدتكم به، ونحو الأمر والترغيب، ونحو وصفه بأنه خير ومستحب، وطاعة لله، إلى ما شاكل ذلك؛ لأنه لا يختص بذلك إلا وهو ندب، ولو كان واجبًا لدلَّ عليه، تعالى، فخلُوُّه من الدليل المقتضي لوجوبه يُوجِب أنه ندب، وليس بواجب؛ وكذلك فلو بيَّن، جلَّ وعزَّ، وجه كونه ندبًا لكان هذا حاله؛ والمدح على الفعل إذا تجرَّد دلَّ على ذلك، وكذلك علمنا بأنه مما يستحق به الثواب إلى ما شاكل ذلك، وكل دليل يدل على أنه تعالى مُريد منّا الفعل، أو مُحِبٌّ له، أو راضٍ به، إلى ما شاكله يدلّ على أن الفعل ندب، أو عُرِّي من دلالة الإيجاب؛ وكذلك القول فيما يدل على أنه إنعام على الغير، وإحسان إليه، في أنه يدلّ على هذا القدر إذا عُرِّي من دلالة الإيجاب، ومتى ورد الخطاب في الفعل أنه أولى من تركه، وأفضل من تركه، وخير من تركه، فهو علامة الندب، لأن ذلك لا يستعمل فيما عداه. وهذه الجملة تُغني عمّا وراءها.

فصل في بيان ما يُعرَف به ما يتعلق بهذه الأحكام: من سبب، ووقف، وشرط، وعلَّة. وسائر ما يتصل بذلك

[في بيان معرفة الأحكام ومتعلقاتها]

قد بيَّنَّا فيما تقدم أن الذي تَرِد به أدلة السمع لا بدَّ من أن يكون متضمنًا للأحكام التي ذكرناها، أو له بها تعلّق، وقد بيَّنَّا تفصيل ذلك، ومعاني الألفاظ المذكورة في هذا الباب. والذي يعلم ذلك به من الخطاب كل خطاب يُفهَم من ظاهره ذلك لفظًا أو معنًى، لأنه لا فرق بين أن يُوجِب، جلَّ وعزَّ، الفعل عند وقت، أو يشرطه بالوقت، أو يبيِّن أنه لولاه لَما وجب، وكذلك القول في شرائطه المقارنة أو المتقدمة. فأما تعليل الحكم فإنه يُعلَم بالألفاظ الموضوعة للتعليل كقول القائل: لعلّة كيت وكيت، ولأجله، أو لأنه بهذه الصفة، إلى ما شاكَل ذلك.

وقد بيَّنَّا في «العمد» أن نفس الوصف إذا أُورِد عقيب الحكم يُعلَم أنه علَّة، حتى يصحّ تعلّقه به، وذكرنا نظائر ذلك، والكلام في كل ما يتعلق بهذه الأحكام يجري على هذ النحو.

وقد بيَّنَّا ما الذي يدلّ على فساد الفعل وأجزائه، بما لا وجه لإعادته.

وقد بيَّنَّا أن في أدلة هذه الأحكام ما يُعلَم بالسمع، كأخبار الآحاد وغيرها، وسندلّ على ذلك من بعد.

[في بيان وجوب معرفة مضمون الخطاب من خلال دلالاته]

وقد بيَّنَّا أن الخطاب قد يدلّ على الحكم بوجوبه، وقد يدلّ عليه بصريحه، وبفحواه، وبفائدته، إلى غير ذلك، فلا يجب أن تجعل دلالة الخطاب مقصورة على وجه واحد، بل يجب أن يتأمل وجه دلالته، فيحكم بذلك فيه، إن اختلفت؛ وكل ذلك مشروح في «العمد» وغيره، وإنما نذكر الآن ما الحاجة إليه في هذا الموضع ماسَّة.

وإذ قد بيَّنَّا أدلة الخطاب فسنبيِّن ما عداه من أدلة السمع، من الإجماع، والأفعال؛ ثم نبيِّن ما به يُعلَم زوال الأحكام الشرعية؛ من نسخ وغيره. ونبيِّن ما عدّه الناس من أدلة السمع، وليس منه.

الكلام في الإجماع

فصل في بيان صورة الإجماع

[في تعريفه الإجماع وإثبات أنه حجة يُعَوَّلُ عليها]

اعلم... أنه لا يصحّ إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته، كما قلنا في الخطاب: إنه يجب أن تعرف كيفية المُواضعة عليه؛ ثم يعلم أنه دلالة.

وصورة الإجماع: حصول مشاركة البعض للبعض، فيما نُسِب إلى أنه إجماعهم فما كان هذا حاله، يُوصَف بأنه إجماع، متى كان ذلك من جهتهم، على وجه التعمّد والقصد، لأن ما يقع على حدّ السهو لا مُعتَبَر به، وما يشتركون فيه باضطرار لا مُعتَبَر به؛ ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم في ذلك واشتراكهم فيه في وقت واحد، أو أوقات؛ كما لا فرق في ذلك بين الأفعال المختلفة، وإن اشتركوا في أفعال القلوب، أو أفعال الجوارح أو غيرهما، والحال واحدة في أنه إجماع، ولا يفيد كون ذلك إجماعًا منهم، من حيث اللغة، أن ذلك حق، أو باطل، لأن إجماعهم عليه، واشتراكهم فيه بمنزلة فِعْل الواحد، في أنه لا يفيد ذلك، وبمنزلة كون الكلام خبرًا، في أنه لا يفيد كونه صدقًا وحقًّا، فهو موقوف على الدلالة؛ ويخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل، والخبر بأنه صدق، والعلم بأنه علم، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة لتعلّقها بالشيء على ما هو عليه؛ وذلك لا يصحّ فيما يجتمع اليوم عليه، كما لا يصحّ فيما انفرد كل واحد منهم به، أو أخبر به؛ وهذا بَيِّن.

فصل في أن هذا الإجماع يصحّ حصوله ووقوعه، وما يتصل بذلك

[في بيان حصول الإجماع وصحته]

قد بيَّنَّا في باب الأخبار ما يصحّ اجتماع الجمع العظيم عليه بالعادة، وما يمتنع، وذلك يبيِّن صحة وقوع الإجماع، لأنّا لا نعتبر فيه اجتماعهم في حالة

واحدة، فيقال: إن ذلك يتعذَّر إلا في ترتيب جامع من مُواطأة أو غيرها؛ وإنما يعتبر حصول القول إجماعًا في أوقات وأحوال، وذلك لا يمتنع. يبيِّن ذلك أن الجمع العظيم يجتمعون على المذهب لشُبهة أو لتقليد، وما يجري مجراهما من الأسباب الداعية إلى الإجماع على ذلك، فهو منكر مثله في إجماع الأمة؛ لأنّا لا نقول: إنها تجمع بحجة، وما يجري مجرى الحجة، فقد بيَّنَّا أن الجمع العظيم قد يصحّ منهم أن يجتمعوا على الأمر في حالة واحدة، إذا كان هناك ما يدعو إليه، كاجتماع الجمع العظيم، على السعي إلى الجمعة، وعلى الوقوف بعَرَفَة، إلى ما شاكلهما.

[في بيان أن الاجتماع على القول غير متعذّر]

فإن قيل: إذا جاز على كل واحد منهم أن يخطىء في ذلك، فجوّزوه على الجمع.

قيل له: إنّا لم نقصد بهذ الكلام إلى أنه صواب فيطعن فيه مما ذكرته؛ وإنما أردنا أن نبيِّن أن اجتماعهم على القول ممكن صحيح، ثم الكلام في أنه حقٌّ أو باطل موقوف على الدلالة. ونحن نتكلم على ذلك بعد إقامة الدلالة، على أن الإجماع حجّة.

فإن قال: قد يصحّ مع اختلاف هِمَمهم ودواعيهم أن يتفقوا على القول في وقت أو أوقات.

قيل له: قد بيَّنَّا صحة ذلك عند شُبهة، أو تقليد من الجمع العظيم، فبأن يصحّ ذلك عند دليل وحجة أو، لأن من حق الحجة أن تكون جامِعَة، وهي في ذلك أقوى من التقليد والشُّبهة.

فصل في أنه لا يمتنع في إجماع أمة أو جماعة أن يكون صوابًا دون آحادهم وأبعاضهم

[في بيان رأي مَن يعتقد أن الإجماع ليس حجة]

اعلم أن فيمن خالف في هذا الباب، من الإمامية[(١)] وغيرهم، مَن

(١) وهو اسم عامّ للفِرَق التي تعتقد بإمامة عليّ عليه السلام وأبنائه. ويقولون: «لا يمكن أن تخلو=

يعتمد، في أن الإجماع لا يكون حقًّا، على هذه الشُّبهة، فيزعم أنه لا يجوز في العقول أن كل واحد منهم يجوز أن يخطىء، ولا يجوز ذلك على جماعتهم، مع أن فِعْل جماعتهم، هو فعل كل واحد منهم؛ لأن ذلك يتناقض؛ ويزعمون أنه يتناقض في الاعتقاد، لأنّا إذا علمنا، أو اعتقدنا أن كل واحد منهم يجوز أن يخطىء لم يصحّ أن يعلم في كلهم أنهم لا يُخطئون، وربما أوردوا ذلك على غير هذ الوجه؛ فيقولون: إذا كان من حق جميعهم الصواب فذلك دليل العصمة(١)، ولا يجوز أن يكون جميعهم كذلك إلا وكل واحد منهم معصوم، في ذلك إبطال تعليق الحجة بإجماعهم، ويُوجِب أن كل واحد منهم حجة، وأن سبيلهم سبيل الأنبياء، إذا اجتمعوا أو انفردوا، وبما تسلقوا بذلك إلى أنه إذا كان لا بدَّ من حجة، وبطل أن يكون ذلك إجماع قوم فيجب أن يكون هو الإمام المعصوم، وإجماع الأمة إنما يكون حجة لكونه فيهم.

وربما مثَّلوا ذلك بأن كل اليهود إذا كانوا كفَّارًا فكل واحد لا محالة كافر؛ وتسلك في ذلك ما قدَّمنا ذِكره في الحوادث الماضية، التي بيَّنَّا أن كل واحد منها إذا كان محدثًا وجب في الكل ذلك.

[في تبيان أن الإجماع جائز]

واعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد، كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه، وإن جاز أن يخطىء كل واحد منهم فيما يستبدّ به، وإذا جاز ذلك لم يمتنع أن يردّ النص

= الأرض من إمام، والإمامة رئاسة عامَّة في أمور الدِّين والدنيا، وهي نيابة عن النبي ﷺ. (الاقتصاد في الاعتقاد؛ محيط المحيط؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).

(١) العصمة: قال القاضي عبد الجبار: «العصمة في الأصل هي المنع، وقد صارت بالعُرْف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه؛ كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠). العصمة هي ما اعتصم به الإنسان من الشيء؛ كأنه امتنع به عن الوقوع فيما يكره. (أوائل المقالات ص ١٢٢).

بأن إجماعهم حق، ويكون إجماعهم مُخالِفًا لقول كل واحد منهم، وإذا صحَّ ذلك في عشرة بأعيانهم صحَّ مثله في مائة، وفي أكثر من ذلك؛ وإذا صحَّ في معينين صحَّ في مَن يختصّ بصفة؛ لأن الطريقة واحدة، فلا يمتنع أن يكون المعلوم من بني تميم أنهم يصيبون إذا اجتمعوا، وإن جاز عليهم الخطأ إذا تفرَّقوا، قلّوا أم كثروا، فما الذي يمنع من مثله في إجماع المصدقين بمحمد، صلَّى الله عليه؟

وإنما كان يتناقض ذلك لو كان يعتبر ما جعلناه خطأ هو الذي جعلناه صوابًا، أو الذي جوَّزنا فيه أن يكون خطأ هو الذي قطعنا عليه أنه صواب: فأما إذا كان الفعل مختلفًا، أو الوجه الذي وقع عليه مختلفًا فلا مانع يمنع من ذلك.

وقد بيَّنّا أن تجويز الخطأ على بعضهم يُراد به الشك، من حيث لا دليل على أن الذي يختاره لا يكون إلا صوابًا، ولذلك لمّا دلَّت الدلالة في النبي عليه السلام، أنه لا يختار فيما يؤدِّيه إلا الصواب، لم نجوِّز ذلك؛ فإذا ارتفع هذا التجويز في الجماعة بالدلالة الدَّالَّة على أن قولهم حجة، زال التجويز في الجماعة على الوجه الذي يزول في الواحد، إذا كان عليه دليل، ولسنا نعني بأن ذلك جائز أنه مقدور، لأنه لا يجوز أن يقدر كل واحد منهم على أمر إذا انفردوا ولا يقدرون عليه إذا اجتمعوا؛ لأن ذلك كالمتناقض، بل الأقرب أنه لا يمتنع عند اجتماعهم أن يقدروا على ما يقدر كل واحد منهم عليه عند المعاونة، فإذا لم يكن المراد ذلك، وإنما كان المراد الشك فالذي ادّعوه من التناقض زائل.

[في إثبات جواز الإجماع وصحته والرّدّ على المُخالفين]

وإذا كان المراد بقوله: إن الأمة معصومة أنها لا تختار عند الاجتماع إلا الصواب، فمن أين أن كل واحد منهم يجب أن يكون معصومًا! لما دلَّت الدلالة على أنه مع انفراده عن غيره بالفعل لا يختار إلا الصواب لولا أن الدلالة في النبوّات أوجبت أن كل واحد من الأنبياء معصوم لم يكن ليمتنع ما

ذكرناه؛ على أن ذلك يُوجِب على القوم ما لا قِبَل لهم به من أنه إذا جاز على كل واحد أن يشتغل عن بعض الأمور أن يجوز ذلك على جماعتهم في تلك الحال، حتى يُبطِل المعاش والصناعات؛ وإذا جاز في واحد منهم أن يسهو عن بعض الأمور أن يجوز على جماعتهم، وإذا جاز في واحد منهم أن يبطن خلاف ما يظهر أن يجوز على جماعتهم؛ وإذا جاز على الواحد أن يفتعل في الخبر عن الشيء الواحد أن يجوز على الجمع العظيم، وفي ذلك إبطال القول بالتواتر؛ ويفارق ذلك طريقة الإثبات، لأن الصفة إذا ثبتت لكل واحد من الجملة فهي ثابتة للجملة وإذا ثبتت للجملة وهي ثابتة لكل واحد؛ ومتى لم نقل بذلك كان نقصًا في القول والاعتقاد؛ ولو كان التجويز بهذه المنزلة لوجب أن يكون قولنا في الجماعة أن كل واحد يجوز أن يختار السفر يقتضي في جميعهم ذلك! وقد علمنا أنه غير ممتنع أن يعلم أن جميعهم يختارون ذلك، وكل واحد منهم يختاره إذا انفرد، ولا يجوز أن نثبتهم مسافرين، وكل واحد منهم ليس كذلك. وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، في ذلك أنه إذا جاز أن يختار زيد في الثاني الحركة بدلًا من السكون، والسكون بدلًا من الحركة، وإن امتنع أن يختارهما فقد ثبت أن الجواز في الآحاد لا يُوجِب جواز مثله في الجميع، وأن ذلك يجب أن يكون موقوفًا على الدلالة، وإذا صحَّ في فعل القادر الواجِد أن يكون صوابًا إذا تقدَّمه فعل له أجْر، ولو لم يتقدم لكان خطأ مثل ما نقوله في العبادات التي إنما تكون صوابًا بشروط ومقدمات فما الذي يمنع من كون فعله صوابًا إذا تقدَّم مثله من غيره، ومتى لم يتقدم ذلك لم يجب أن يكون صوابًا. وهذه طريقة أهل الحرمة والرأي من ذوي العقول، لأنهم إنما يجتمعون في النوازل والحوادث على المشاورة، لكي يحترزوا عن الخطأ، الذي لولا اجتماعهم لكان إلى أن يقع أجوَز؛ ولو كان الأمر على ما قاله المخالف لم يكن ليصحّ ذلك.

والكلام في قولهم إن الحجة في الإجماع هو قول الإمام يبطُل، لأنهم بنوا ذلك على إبطال القول بأن لإجماعهم من الحكم ما ليس لخلافهم، فإذا ثبت بُطلان ذلك بما قدَّمناه، وأن ذلك ممكن، وبيَّنّا قيام الدلالة عليه فقد زال ما يتعلقون به، وإن كنّا نبيِّن من بعد فساد ذلك.

فصل في بيان الدلالة على أن الإجماع حجة، وما يتصل بذلك

[في إثبات أن الإجماع حجة بالاعتماد على الآيات القرآنية]

أحد ما يدلّ على ذلك قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النِّساء: الآية ١١٥] فتوعّد، جلَّ وعزَّ، على العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين كما توعَّد على مُشاقَّة الرسول بعد البيان، فيجب أن يدلّ ذلك على أن اتباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجّة فيما يتفقون عليه، لأنهم لو لم يكونوا حجة لم يجب ذلك فيهم، كما لا يجب ذلك فيمن ليس برسول، ويجب فيمن ثبت أنه رسول.

فإن قيل: إن الوعيد المذكور في الآية يتعلق بالأمرين، فمن أين أن اتّباعهم واجب؟

قيل له: تعلّق الوعيد بهما يقتضي تعلّقه بكل واحد منهما، لأنه لو لم يتعلق بكل واحد منهما لم يحسُن منه، جلَّ وعزَّ، أن يتوعَّد عليهما، كما لا يحسُن منه أن يتوعَّد على مُباح وقبيح، لما لم يتعلق الوعيد بالمُباح... يبيِّن ذلك أن الوعيد قد ثبت تعلّقه بمشاقَّة الرسول، بعد البيان، وإن انفرد، فلو كان الأمر كما قاله السائل لكان لا وجه لضمّ العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين إلى ذلك، في الوعيد، لأنه يتعلق بالمشاقَّة إذا انفرد، ولا يتعلق بالعدول عن اتّباعهم إذا انفرد، فكيف يصحّ أن يضمّه إلى المشاقَّة والحال هذه؟! وهذا يبيِّن أن الجمع بينهما إنما حسن، لأن الوعيد يتعلق بكل واحد منهما.

فإن قال: هلَّا قلتم إن المراد بذلك اتّباع غير سبيل المؤمنين، في باب المشاقَّة التي تقدَّم ذِكرها، فلا يدلّ ذلك على أن الإجماع حجّة؟

قيل له: ليس في الكلام دلالة على أن المراد ما ذكرته، لأنه تعالى أطلق الوعيد على العدول عن اتّباع سبيلهم، ولم يعلِّقه بالمشاقّة التي تقدَّم ذكرها ولا وجه لما سألت عنه.

[في الدلالة على أن الإجماع حجة من خلال توضيح الآية]

فإن قال: إنه، جلَّ وعزَّ، توعّد على اتّباع غير سبيل المؤمنين، ولم يذكر ما حال سبيلهم، وهل يجب اتّباعه أو لا يجب؛ أو يكون حجة أو لا يكون، فلا يدلّ ذلك على ما ذكرتم، خصوصًا مع قولكم: إن تعليق الحكم بصفة الشيء لا يدلّ على أن ما عداها بخلافه، فكأنه تعالى يبيِّن أن خلاف طريقة المؤمنين يحرم اتّباعه، ويستحق مَن يتبع ذلك الوعيد، ولم يعرض لذكر سبيل المؤمنين أصلًا.

قيل له: إن الوعيد لما علقه، جلَّ وعزَّ، بغير سبيل المؤمنين حلَّ محل أن يعلِّقه بالعدول عن سبيل المؤمنين، وترك اتّباع سبيل المؤمنين، في أنه يقتضي لا محالة أن اتّباع سبيل المؤمنين صواب، وأن الوعيد واجب لتركه ومُفارقته. يبيِّن ذلك أنه علَّق الوعيد بما يجري مجرى الاستثناء من سبيل المؤمنين، وإذا عرف سبيلهم عرف ذلك الغير، الذي يحرُم عليه اتّباعه، وما حلَّ هذا المحل، فلا بدَّ من أن يدلّ على أن سبيل المؤمنين بخلافه؛ فكأنه تعالى أراد ما يجري مجرى النفي، ولو كان بصورة الإثبات، لأنه لا فرق بين ذلك وبين أن يقول: «ولا تتبع غير سبيل المؤمنين» وهذا بيِّن في التعارف، لأن أحدًا لو قال لغيره: «مَن أكل طعامي، وغير ما أبحته من مُلْكي فله العقوبة»، فالمُتعارَف لذلك أن آكل طعامه مخالف لذلك، وإنما العقوبة إنما تتعلق بخروجه عن أن يكون آكلًا لطعامه، وبين ما قدَّمناه أن اتّباع سبيل المؤمنين لو لم يكن حجة وصوابًا على ما نقوله لكان حاله في أنه قد يكون صوابًا وخطأً، بحسب قيام الدلالة حال اتّباع غير سبيلهم، في أنه قد يكون خطأً وصوابًا؛ ولو كان كذلك لم يصحّ أن يتعلق الوعيد باتّباع غير سبيلهم، دون اتّباع سبيلهم؛ وكان يُبطِل معنى الكلام، على أن ما خرج عن أن يكون سبيلًا للمؤمنين إذا حرم اتّباعه فإنما وجب ذلك فيه، لكونه غيرًا لسبيلهم، على ما يقتضيه اللفظ، وكونه غيرًا لسبيلهم بمنزلة كونه تركًا لسبيلهم، وخارجًا عن سبيلهم، فلا بدَّ من أن يدلّ على أن اتّباع سبيلهم هو الواجب ليخرج به عن أن يكون متّبعًا غير سبيلهم، وهذا كقول أحدنا لغيره لا تتبع خلاف طريقة

الصالحين، وغير سبيلهم، في أنه بعث له على اتّباع سبيل الصالحين أن لا يخرج عن ذلك، فلا فرق بين أن يذكره ويُوجِب اتّباعه، أو يتوعد على غيره وخلافه.

وبعد... فلا فرق في صحة هذه الدلالة بين أن يقال: إن اتّباع سبيل المؤمنين واجب، وخلافه محرّم، أو يقال: إنه صواب وخلافه محرّم، في أن على الوجهين يثبت أن الإجماع حجة، فإذا صحَّ ذلك وعلمنا بإجماعهم أنهم يجعلون الإجماع حجة على وجه الوجوب صحَّ كونه حجة، على هذا الوجه.

فإن قيل: لو كان الأمر كما زعمتم لوجب فيمن لا يسلك طريقة المؤمنين في النوافل وصدقات التطوّع أن يلحقه الوعيد.

قيل له: إن لفظة الاتّباع تقتضي أن يفعل ما يفعله المؤمنون، على الوجه الذي يفعلون عليه. فإذا فعلوا الفعل على وجه النقل فالقول بوجوب اتّباعهم فيه نقض لاتّباعهم، لأن ذلك إلى المخالفة أقرب، ومتى فعلوه على وجه الوجوب وجب اتّباعهم، ولا يمنع ذلك من صحة تعلّق الوعيد بالجملة، ويصير قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النِّساء: الآية ١١٥] بمنزلة قوله: «ويتبع خلاف سبيلهم»، والمخالفة في ذلك لا تكون إلا خطأ، فإن كان في باب النقل فالمخالفة فيه ليس أن لا يفعل، لأنهم كما فعلوا فقد أجمعوا على أنه يجوز أن لا يفعل، فليس ترك الفعل بأن يكون اتّباعًا لهم بأولى من نفس الفعل، وهذا بيِّن.

[في الرّدّ على بعض شبه المخالفين حول حجِّيَّة الإجماع]

فإن قال: إنه تعالى أراد بسبيل المؤمنين طريقتهم التي صاروا بها مؤمنين ولذلك علَّق بالمؤمنين، وهذا يُوجِب أن يعلم أوَّلًا في ذلك أنه من الإيمان، ثم يتبع به، وفي ذلك إبطال كونه حجة... يبيِّن ذلك أنه يجب أن يتبع سبيل المؤمن الواحد، على هذا الحدّ، كما يلزم اتّباع سبيل كل المؤمنين، لأن طريقة الإيمان لا تختلف، بأن يكثر مَن يعمل به، أو يقلّ؛ فإذا لم يدلّ ذلك على أن المؤمن الواحد حجة، فكذلك لا يدلّ على أن جماعتهم فيما يتفقون عليه حجّة.

قيل له: إن سبيل المؤمنين هو ما يظهر من فعلهم، وقولهم، وطريقتهم؛ لا يقتضي الظاهر إلا ذلك. فيجب أن يكون هو المراد، لأنه لا دليل يقتضي أن المراد ما به صاروا مؤمنين، حتى يجب حمل الكلام عليه؛ فالقول بذلك تخصيص لا دليل عليه، وصرف الكلام إلى مجاز، وذلك لا يصحّ.

وبعد... **فلو قيل**: إن الأمر بالضدّ مما قالوه لكان أقرب، لأنه تعالى عرف السبيل بالإضافة إلى المؤمنين، فيجب تقدّم كونهم مؤمنين، حتى يصحّ ذلك؛ ثم إذا وجب ما قلناه بَطُل ما سأل عنه، ويجب أن يحمل الكلام على أن الجماعة إذا علمناها مؤمنة فما يظهر من جماعتها، ويصير سبيلًا لها يجب أن يكون حقًّا يلزم اتّباعه، ويحرم العدول عنه؛ **على أنه يقال لهذا السائل**: إن كان المراد ما به صاروا مؤمنين فلا بدَّ من أن يعلمه كذلك بدليل عقلي أو سمعي، لأنه لا يمكن أن يقال: يعلم ذلك باجتماعهم عليه، لأنّا لا نعلم فيما اجتمعوا عليه أنهم صاروا به مؤمنين، متى لم تتقدَّم معرفتنا بأنه من الإيمان، وإذا وجب ذلك فما الفائدة في إضافة السبيل إليهم، وحصول هذه الإضافة كعدمها... يبيِّن ذلك: أنّا إذا علمنا في الفعل أنه من الإيمان، وأنه مما به يصير المؤمن مؤمنًا؛ ولا فرق بين أن يكون واقعًا من المؤمنين، أو من الفاسقين، في أن فعله واجب لأمر يرجع إلى ما عرفناه من حاله؛ فأما المزية لذِكر المؤمنين في ذلك، وكيف يصحّ أن يتعلق الإيجاب بالاتّباع على هذا القول، ولا حظّ للاتّباع فيه، لأنه إنما يجب أن يفعل من حيث ثبت بالدليل أنه من طريق المؤمنين فيما به يصيرون مؤمنين، وما هذا حاله يفعل لما علم من حاله، لا على جهة الاتّباع لمَن علمناه سبيلًا له.

فإن قال: ألستم تقولون: إن ما هو سبيل لهم يجب أن يفعل؛ لأنه جلَّ وعزَّ، يعتدّ به، ودلَّ على صوابه، ولم يُوجِب ذلك لئلا يكون لإضافته إلى المؤمنين فائدة. وكذلك القول فيما ذكرناه.

قيل له: إنّا وإن قلنا: إنّا لا نعتدّ بذلك من قبله تعالى فقد أعطينا الإضافة حقها، من حيث لم يعلم كون ذلك عبادة إلا من حيث كان سبيلًا للمؤمنين،

كما لا يعلم أن ما فعله الرسول، صلَّى الله عليه، عبادة إلا بفعله، والإضافة صحيحة على هذا الوجه، وليس كذلك ما سألت عنه؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا فائدة في ذلك على وجه من الوجوه.

[في بيان إيضاح حجِّيَّة الإجماع]

فإن قال: فيجب أن يكون الثلاثة من المؤمنين حجة فيما يظهر من طريقهم على ما يُوجبه الظاهر.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب العموم: أن الألف واللام إذا دخلنا على ما هذه حاله دلَّتا على الجنس، فالواجب حمل الكلام على كل المؤمنين، وإذا وجب ذلك كان إجماعهم حجة، دون إجماع كل مؤمن منهم؛ وظاهر الكلام يدل على ما قلناه، لأنه تعالى ذكر مشاقّة الرسول؛ وإنما يظهر ذلك بالخروج عن طريقته، ومخالفته إلى طريقة غيره، لأن ما هذا حاله يكون مشاقًّا له، ثم أتبعه بذكر سبيل المؤمنين وتوعّد على الخروج عن طريقتهم في الاتّباع، وبين ذلك أن كل واحد منهما في أنه حجّة كصاحبه.

[في بيان أن المراد بالمؤمنين مَن يستحق الثواب لكي يكون إجماعهم حجة]

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة أن يكون الإجماع الذي هو إجماع المؤمنين دون كل أُمة، حتى لا يعتدّ عندكم في باب الإجماع بمَن أظهر التصديق بالرسول، صلَّى الله عليه، ممَّن دلَّ الدليل على كُفره وفسقه.

قيل له: إن الجواب عن ذلك مبني على قولين، كل واحد منهما ذهب إليه قوم؛ لأن فيهم مَن يقول: إن المراد بذلك مَن يستحق هذا الاسم من جهة الدِّين، ويستحق الثواب والمدح؛ فمَن قال بالقول الأول يجعل حجة في ذلك إجماع كل المصدِّقين بالرسول، صلَّى الله عليه؛ ومَن ذهب إلى القول الثاني يجعل الحجة إجماع المؤمنين خاصة، فإن تميَّزوا جعل إجماعهم هو الحجة، وإن لم يتميَّزوا جعل الحجة إجماع جميعهم، لعلمه بأن المؤمنين داخلون في جملتهم وأن الأمر الظاهر منهم هو سبيل المؤمنين لا محالة.

فإن قيل: فما الصحيح من هذين القولين عندكم؟

فإن قلتم: المراد به من صدق الرسول، تركتم الحقيقة لأن من قولكم: إن قولنا مؤمن منقول عن بابه، موضوع في الشرع للمدح.

فإن قلتم: يجب أن يحمل على ذلك من حيث أوجب تعالى اتّباع سبيلهم، فلا بدَّ من أن يريد به التصديق الذي يحصل به التمييز، ويعرف عنده المؤمن من غير المؤمن؛ لأنّا متى حملناه على مَن هو مؤمن في الحقيقة جرى مجرى تكليف ما لا يُطاق.

قيل لكم: قد يصحّ أن يعلم في الأمر الظاهر أنه سبيل المؤمنين إذا ظهر من جماعة المصَّدِّقين، لدخول المؤمنين في جماعتهم، فالتكليف صحيح في ذلك، ويمكن أن يميز مَن يجب اتّباع سبيله ممَّن يحرم ذلك فيه.

وإن قلتم: المراد بذلك مَن هو مؤمن على الحقيقة.

قيل لكم: وما السبيل إلى معرفتهم؟ بل من أين أن في اللغة مَن هو مؤمن على الحقيقة، حتى يعلم فيما يظهر منه أنه من سبيل المؤمنين؛ بل من أين أن في المصَّدِّقين مَن يقع هذا الاسم الذي هو الجمع عليهم.

فإن قلتم: إن ذلك معلوم في زمن الصحابة، رضي الله عنهم.

قيل لكم: فمن أين أنه معلوم في سائر الأعصار! وهذا يُوجِب بُطلان التعلّق بالظاهر أصلًا؛ لأنه إذا لم يحتمل إلا الوجهين اللذين بيَّنَّا فسادهما وجب أن يكون المراد غير ذلك.

قيل له: إن الظاهر يقتضي أن المراد بالمؤمنين مَن يستحق المدح والتعظيم والثواب، لأنه يتضمن لهم بإيجاب سبيلهم، ولأن قولنا مؤمن منقول عن بابه مفيد من الشرع لهذا المعنى؛ فلا يجوز أن يحمل ذلك على المصَّدِّقين، لأن ذلك من حُكْم المجاز؛ وإنما يعدل عن الشرعي إلى اللغوي بدلالة، ولا يصحّ أن يحمل ذلك على أن المراد من صدق الرسول.

[في بيان سبيل معرفة المؤمنين]

فإن قيل: فكيف السبيل إلى أن يعرف المؤمنون ويميِّزوا من غيرهم، ونحن لا نقف على باطنهم! أوَليس في ذلك تكليف لِما لا يُطاق، ونَقْض للاستدلال بظاهر الآية.

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته، لأن لنا سبيلًا إلى تعرّف سبيل المؤمنين وطريقتهم، بأن نعرف دخول المؤمنين في جملة مَن ظهر منه القول والفعل؛ ولا فرق بين أن نعلمهم بأعيانهم، وبين أن نعرف دخولهم في جملة متميِّزة من غيرها... يبيِّن ذلك أنه صلَّى الله عليه، لو قال: اتّبعوا طريقة أولاد فلان، لكان لا فرق بين أن نعرفهم ونميِّزهم من غيرهم؛ وبين أن نعرف جملة من الناس وبين دخولهم فيها، ونعرف طريقة الجميع في أن على الوجهين جميعًا يصحّ منّا اتّباع سبيلهم؛ فليس يجب إذا لم يتميَّز بين المؤمنين وغيرهم أن لا تعرف به طريقتهم، ولا يجب ذلك تكليف ما لا يطاق وغيرهم أن لا يعرف به.

[في إثبات أن في كل عصر مؤمنين يُعَوَّل على إجماعهم]

فإن قال: ومن أين أن في جملة الأُمة مؤمنين لا محالة، في كل عصر، لأنه لا دليل لكم يدلّ على ذلك.

قيل له: قد أُجيب عن ذلك بوجهين: أحدهما أن نفس الظاهر يقتضي إثبات مؤمنين يصحّ أن يتبع سبيلهم، لأنه لا يجوز أن يتوعَّد، جلَّ وعزَّ، توعّدًا مطلقًا على العدول عن اتّباع المسلمين إلا وذلك ممكن في كل حال، ولا يصحّ دخوله في أن يكون ممكنًا إلا بأن يثبت في كل عصر جماعة من المؤمنين؛ وفي هذا إسقاط السؤال... يبيِّن ذلك أنه كما توعَّد على العدول عن اتّباع سبيلهم فكذلك توعّد على مشاقَّة الرسول؛ فإذا وجب في كل حال صحة المشاقَّة ليصحّ الوعيد المذكور، فكذلك يجب أن يصحّ في كل حال اتّباع سبيلهم والعدول عنها.

والوجه الثاني: أن الآية دالَّة على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين؛ ونعلم أن في كل حال مؤمنين بدليل آخر وهو ما يثبت بالقرآن وغيره أن في كل حال طائفة من أمة الرسول، صلَّى الله عليه، ظاهرين على الحق، وأن كل عصر شهداء يشهدون بالحق، إلى غير ذلك؛ وعلى الوجهين يسقط السؤال.

[في بيان أن الحجة تكون في إجماع المؤمنين الممدوحين وليس المسلمين]

فإن قيل: فيجب أن يكون الإجماع الذي هو حجة إجماع المؤمنين دون غيرهم، ومَن اعتبر ذلك إنما اعتبر إجماع الأُمة.

قيل له: ليس يثبت عنهم أنهم أرادوا بالأُمة المصَّدِّقين، لأنهم قد اختلفوا في ذلك، فيجب أن يكون الصحيح في إجماع الذي هو حجة؛ أن يكون إجماع المؤمنين، فإن علمناهم بأعيانهم لم يعتبر إلا إجماعهم، ولو لم نعلمهم اعتبرنا إجماعهم بعلم دخولهم في جملتهم، ولم نعتبر لمَن يعلم أنه ليس من المؤمنين مَن يلزم تكفيره كالمشبِّهة(١)، والمجبرة(٢)، ولا مَن يلزم تضليله، وتفسيقه، كالخوارج(٣) ومَن يجري مجراهم. وهذه الطريقة هي التي اعتبرها «أبو علي» في الشهداء الذين اعتمد على إجماعهم؛ وكل قائل بالإجماع إنما اعتبر في

(١) يطلق هذا الاسم على عموم الفِرَق القائلة بالتشبيه في التوحيد. وهم كل مَن شبّه ربّه بصورة الإنسان، ومن هذه الفِرَق: المجبرة، الحشوية، والبيانية، والمغيرية. (التبصير في الدين ص ١٧٠؛ الفرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ تبصرة العوامّ ص ٧٥ ـ ٨٥؛ أحسن التقاسيم ص ١٢٦؛ كشاف اصطلاحات الفنون ص ٨٠٥).

(٢) وهم المعتقدون بالجبر، ويُسنِدون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

(٣) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم، الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صِفِّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

الإجماع الذي جعله حجّة ما اقتضاه دليله، فمَن عوَّل على هذا الدليل اعتبر بإجماع المؤمنين على الوجه الذي ذكرناه، ومَن اعتبر الشهداء فكمثل؛ لأن الشهداء هم المؤمنون؛ ومَن اعتمد الخبر جعل الإجماع إجماع كل الأُمة المصَّدِّقة بالرسول. والصحيح ما ذكرناه الآن من اعتبار إجماع المؤمنين والشهداء، لأن مَن عداهم مع كُفرهم وضلالهم لا يعتبر إجماعهم لأنهم يستحقون الذّمّ، ويخرجون عن طريقة المدح، وكل مَن اعتبر الإجماع اعتبره على وجه يتضمن المدح، حتى يكون الاحتجاج بقولهم في أنه يتضمن الإعظام، في حكم الاحتجاج بقول الرسول، عليه السلام؛ لكن القوم ظنّوا أن كل مَن صدَّق بالرسول فهو ممدوح، ولو علموا أن فيهم مَن يستحق التكفير والتفسيق لامتنعوا من هذه الطريقة؛ لأن الغالب في هذه الطريقة أنه يسلكها مَن يختصّ بالمذهب الذي ذكرناه. ويبيِّن صحة ذلك أن في جملة المصَّدِّقين مَن يعلم أنه لا يعرف ربّه، كالمشبهة ولا يعرف حكمته، كالمجبرة؛ ومَن هذه حاله لا يصحّ أن يعرف أدلة أحكام الشرع فكيف يعتبر مثلهم في الإجماع، مع علمنا أن الإجماع إنما يكون حجة، بل يكون منقولاً عن دليل، لا عن [تنجيث] وشبهه؛ ولا يصحّ فيما هذه حاله أن يعتدّ بمَن لا يعرف الأدلة، لِما هو عليه من المذهب والاعتقاد؛ وهذا يبيِّن أنه لا يصحّ اعتقاد جميع المصَّدِّقين في باب الإجماع.

[في بيان أن إجماع المؤمنين في كل عصر حجّة]

فإن قال: أتدلّ الآية على أن إجماع كل عصر حجة؟

قيل له: نعم؛ لأنها تقتضي.....(١) مَن يرى اتّباع سبيل المؤمنين، وليس يخصّص وقت من وقت، ثم ليس في جملة ما يستدلّ به على الإجماع أقوى في هذا الوجه من هذه الآية لأنها تتناول عصرًا مخصوصًا، لا لفظًا ولا معنًى، كما يتناول قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، وإن كنّا سنبيِّن الصحيح في كل ذلك.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن المعتبر في حجِّيَّة الإجماع اتفاق جميع المؤمنين]

فإن قيل: تقولون: إن المعتبر إجماع جميع المؤمنين، حتى لو شهد عنهم الواحد لم يكن إجماعًا.

قيل له: الظاهر يقتضي ذلك، لأنه عمَّ جميع المؤمنين بإضافة السبيل إليهم فالذي يثبت أنه حجّة أن يعلم أنه سبيل جميعهم؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن حمله على أقلّ الجمع لا يجوز، فالواجب حمله على الاستغراق، ولو علمنا ما يظهر من بعض المؤمنين أنه سبيل المؤمنين لوجب اتّباعهم في ذلك، لكنّا إذا لم نعلم ذلك بظهوره من البعض وجب أن يعتبر إجماعهم جميعهم، كما أنّا لم نعلم ما يظهر من المؤمنين خاصَّة إلَّا بأن يظهر منهم ومن غيرهم اعتبرناه.

وقد اعتمد بعضهم في الدلالة على صحة الإجماع، على قوله: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: الآية ١٥]. وسلكوا فيه الطريقة التي قدَّمناها؛ لأن قوله: ﴿مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمَان: الآية ١٥] يتضمن المؤمنين، لأنهم المختصّون بهذه الصفة، فأوّل الكلام يدلّ على أن الخطاب للإنسان لأنه تعالى قال: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: الآية ٨]، ثم أتبعه تعالى بقوله: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمَان: الآية ١٥]، فأمره بذلك، كما أمره ببرِّ الوالدين، إلى غير ذلك. قالوا: ولا يمكن حمل ذلك على ما تقدَّم، حتى يكون المراد بسبيل مَن أناب إليه، جلَّ وعزَّ، هو ما تقدَّم وصفه؛ لأن الكلام يجب حمله على ظاهره ولا يصحّ تخصيصه بالذِّكر المتقدِّم، أو النسب الذي عليه خرج.

قالوا: ولا يصحّ أن يُراد بذلك الطريقة التي بها يصير المثبت مثبتًا، لأن ذلك يُوجِب كونها معروفة، لا بالإضافة إليهم؛ ولأنه يشهد بخلافه، لكن الاستدلال بذلك يقتضي أن لا يختصّ أمة من أمة، ولا زمانًا من زمان، ويقتضي اتّباع سبيل قوم بأعيانهم، لأن ذلك في حُكْم المعهود المعروف، وما هذه حاله لا يصحّ ادّعاء العموم فيه، حتى يقال: المعتبر سبيل جميعهم؛ ولأنه أمر مجرد عن التحذير والوعيد، فالذي قدَّمناه أولى أن يعتمد عليه.

[في بيان استدلال «أبي علي الجبائي» على صحة الإجماع]

وقد استدلّ شيخنا «أبو علي» رحمه الله وغيره، على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: الآية ١٤٣]، والوسط هو العدل، ولا هذه حالهم إلا وهم خيار، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه. وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوۡسَطُهُمۡ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ﴾ [القَلَم: الآية ٢٨] المراد بذلك خيرهم؛ وعلى هذا الوجه يقال: إنه صلَّى الله عليه، من أوسط قريش نسبًا، يعني من خيرهم. وبيَّن أنه جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس، كما أنه صلَّى الله عليه شهيد عليكم؛ فكما أنه، صلَّى الله عليه، لا يكون شهيدًا إلا وقوله حقٌّ وحجَّة فكذلك القول فيهم.

فإن قيل: إن قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] يمنع من أن يكون المراد بالوسط العدل والخيار، لأن ذلك يكون باختيارهم ومن قبلهم، لا يجعله تعالى، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه جعلهم وسطًا فيما يرجع إلى خلقه، أو بسبب، أو غير ذلك مما تصحّ فيه هذه الإضافة على طريقة الحقيقة.

قيل له: إذا كان المراد بالوسط ما ذكرناه لظاهر الكلام، ولأنه متضمِّن للمدح فالواجب حمل ذلك على أن المراد بقوله: ﴿جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] اللطف، لأنه تعالى إذا لطف لهم حتى صاروا بهذه الصفة صلحت الإضافة، كما يُضاف فضل الولد في العلم والأدب إلى أبيه، إذا كان بتدبيره. . . . .[1] ذلك. ويبيِّن صحة ما ذكرناه أنه تعالى يعلّق بذلك أن يكونوا شهداء على الناس، فلو لم يرد فعلهم الذي به يعدّون من أهل الشهادة لم يكن لذلك معنى؛ وقد قيل: إن المراد بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] الحكم والتسمية؛ لأنه تعالى إذا خبَّر بذلك عنهم حكم لم يمتنع إضافة ذلك إليه، ويجري ذلك مجرى قوله: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ﴾ [الحج: الآية ٧٨] وقد بيَّنَّا صحة ذلك في باب المخلوق.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن الخطاب موجّه إلى المؤمنين من الأُمة]

فإن قيل: إن الآية تقتضي أن كل الأمة بهذه الصفة، والوجود يشهد بخلافه لأن في جملة الأمة كُفَّارًا وفُسَّاقًا، فلا يصحّ حمل الآية على ظاهرها، ويبطل التعلق بها.

قيل له: إذا كان هذا الوصف لا يتأتّى من جميعهم علمنا توجّه الخطاب إلى مَن يصحّ ذلك فيه، وهم المؤمنون الذين يستحقون المدح، وهذا واجب في أحكام الخطاب: أنها إذا لم تصحّ إلا في البعض يُوجِب أن يكون هو المراد دون الكل، فكأنه، عزَّ وجلّ، قال: وكذلك جعلناكم أيها المؤمنون أمة وسطًا، ولا يليق بمعنى الكلام سواه؛ وليس هذا مما نقول: إن العموم لا يجوز أن يخصّ بتخصيص ما يرد بعده بسبيل، لأن التخصيص إذا ظهر في الحبر اقتضى تخصيص ما تعلق الخبر به من الاسم، لأن الخبر والوصف لا بدَّ من تعلّقهما بالاسم، فإذا لم يصحّا إلا في قوم مخصوصين علم أن المراد بالاسم، وهذا بين؛ وقد قيل في جواز ذلك: إن المراد به، وكذلك جعلنا فيكم، معشر أمة محمد، قومًا خيارًا ليكونوا شهداء على الناس؛ كما قال، جلَّ وعزَّ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٤٩] يعني يسومون قومنا منكم، وكما قال: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٥]، والمراد قال ذلك قوم منكم وإن. . . . .(١) الكلام على الجميع في مثل ذلك والمراد به البعض لا يمتنع، والأوّل أقوى، لأن هذا الوجه لا بدَّ من أن يدخل فيه المجاز، فيما هو المقصد بالخطاب، وليس كذلك ما قدَّمناه أوَّلًا.

[في بيان أن الآية تدلّ على كل المؤمنين في كل عصر]

فإن قيل: إن الآية إن دلَّت فإنما تدلّ على أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم حجة؛ لأنه قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] ولا يتضمن ذلك إلا كان موجودًا.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

قيل له: إن الخطاب الذي يفيد الإشارة في الشاهد لا يفيد من جهته تعالى إلا ما يفيده الإطلاق؛ لأن الإشارة والمواجهة فيه تعالى لا تصحّ، فيجب أن يكون متناولًا للجميع. . . يبيِّن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، ولم يخصّ، ولا يصحّ إثباتهم شهداء على الناس أجمع، فيجب أن يكون المراد بذلك قرنًا بعد قرن، ليصحّ ذلك فيه.

فإن قيل: فقد قال جلَّ وعزَّ: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]. والمراد بذلك الصحابة رضي الله عنهم، فيجب مثله في قوله: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]؛ لأن صفة الكلام في الموضعين تتفق.

قيل له: إنه صلَّى الله عليه، لا يصحّ أن يكون شهيدًا إلا على مَن شاهده، حالًا بعد حال؛ فوجب حمله على العموم. وقد قيل: إنه صلَّى الله شهيد على الجميع أيضًا، من حيث يشهد على مَن هو الأصل في الشهادة على الجميع. فيكون شهيدًا على هذا الوجه، كما يقال في. . . . . (١) يدلّ القرآن عليه من حيث دلَّ على صحة السُّنَّة.

[في بيان أن حجيَّة الإجماع موقوفة على المؤمنين الموجودين في كل عصر]

قيل له: لا يجب حمل ذلك على ما تقدَّم، لأنه مستقل بنفسه فيصحّ حمله على ظاهره. وقد بيَّنَّا أن ما هذه حاله لا يصحّ تعلّقه بما تقدم، ولو كان الأمر كما قالوا لم يكن يدخل فيه من الصحابة إلا مَن صلَّى القِبلَتين، مَن دخل تحت قول السفهاء ومخاطبتهم، فإذا بطل ذلك بطل ما ذكروه، حتى أن فيما تقدم ذكره ما يجري مجرى العموم، وهو قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٢] فعَمَّ ذلك، ولم يخصّ أهل عصر من عصر بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] ويجب أن يكون راجعًا إليه؛ على أن هذه الآية لو دلَّت على صحة إجماع الصحابة لكان قد اقترن بها من الآيات ما يدلّ على إجماع كل عصر؛ لأن في القرآن ما يدلّ على أن في

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

كل عصر شهداء، يشهدون على غيرهم. قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٧٧ وَجَـٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ﴾ [الحج: الآيتان ٧٧، ٧٨]. فدلَّ بذلك على أن جميع المؤمنين المخاطبين بهذه الآيات هم شهداء، ولم يخصّ حالًا من حال. وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ ۖ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الحديد: الآية ١٩] فبيَّن أن ذلك من صفات جميع المؤمنين، ومن حيث كان الخطاب مدحًا، وجب حمل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [النِّساء: الآية ١٥٢] على خلاف التصديق، وإن كان الظاهر يقتضي ذلك، وقال: ﴿وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾ [الزُّمَر: الآية ٦٩] فنبّه بذلك على أن جميع المؤمنين بهذه الصفة. وقال جلَّ وعزَّ: ﴿وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَـٰدُ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ﴾ [هود: الآية ١٨] فلم يخص، كما قال: ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَـٰدُ﴾ [غافر: الآية ٥١]. وقد قيل في تأويله إنها ثلاثة: الجوارح؛ والرُّسُل؛ والمؤمنون الذين يشهد بعضهم على بعض؛ وهذه الآيات تقتضي أن في كل عصر شهداء يشهدون، لأنه لو لم يكن كذلك لجاز في بعض الأعصار أن تقع المعاصي من قوم ولا شاهد هناك، وذلك ينقض ما قدَّمناه، من أن جميع الأعمال يقع فيها الشهادة من المؤمنين كما تقع من الأنبياء.

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه هو كلام في ظاهر الآية وأنها تتناوله للأعصار فاذكروا وجه دلالته على صحة الإجماع، لأن كونهم شهداء لا يقتضي نفي الخطأ عنهم، لأن الشاهِد قد يتحمَّل الشهادة في حال لا يكون مؤمنًا عدلًا، ثم يؤدِّيها في حال العدالة؟

قيل له: إن بعض الكلام يجب أن يبني على بعض، لتصحّ الدلالة بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، لم ينفرد بل تعلّق بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] فإذا مدحهم، بذلك ثم عقبه بهذا القول وجب كونهم عُدُولًا مرضيين في الحال.

[في بيان أن الآية الكريمة تثبت أن إجماع المؤمنين حجة]

فإن قال: إن قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] إذا لم يصحّ ظاهره لم يستقم ما قلتم، فقد بيَّنَّا من قبل أن المراد به اللطف، وقد علمنا أنه لا يجوز منه تعالى أن يلطف لهم، في أن يكونوا عدولًا خيارًا ولا يكونوا كذلك؛ لأن من حق اللطف أن يقتضي وقوع ما هو لطف فيه؛ وكذلك فإن حمل على أن المراد الحكم والتسمية فقد صحَّ أنه تعالى صادق فيما يخبر به، ويصف غيره به، فلا بدَّ من أن يكون القوم بهذه الصفة، على كِلا الوجهين، وإذا ثبت ذلك، ثم بنى عليه قوله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] فقد صحَّ زوال ما أورده من الطعن.

فإن قال: ومن أين إذا صحَّ أنهم شهداء في الآخرة أن إجماعهم على القول والفعل في الدنيا لا يكون إلا حقًّا، وإنما يجب في الشاهد العدل أن تكون شهادته صحيحة، ولا يجب ذلك في أفعاله.

قيل له: لأن مَن جعله الله عدلًا ليكون شاهدًا على الناس فلا بدَّ من أن يكون مرضيّ الطريقة، في سائر حالاته، إلى أن يشهد، فإذا كانت الشهادة في الآخرة وقد انقطع التكليف فلا بدَّ من أن لا يصحّ تغيّر حالهم ألبَتَّة.

فإن قيل: هلَّا جوَّزتم، وإن كانوا عُدُولًا مرضيين على ما ذكرتم، أن تقع منهم الصغائر، لأنها لا تؤثِّر في عدالتهم، وسداد طريقتهم، وإذا جاز وقوعها من الأنبياء عليهم السلام ولم تمنع من كونهم بالرتبة العظيمة في الفضل، فما الذي يمنع من مثله فيهم؟

فإن قلتم: إن ما يقع منهم يكون شهادة.

قيل لكم: إن شهادتهم إنما تكون في الآخرة؛ لا في دار الدنيا.

فإن قلتم: لأن تجويز ذلك يؤدِّي إلى أن لا يكونوا حجة.

قيل لكم: إلى ذلك نقصد بهذا الاعتراض فبيِّنوا أولًا أنهم حجة، ليتمّ ما ذكرتم.

فإن قلتم: لو وقع ذلك منهم لصحّ مثله على الرسول عليه السلام، لأنه جلَّ وعزَّ، جعلهم شهداء كما جعل الرسول شهيدًا، فإذا لم يصحّ ذلك فيه، إذا أدّى ذلك إلى خروجه عن أن يكون حجة، فكذلك لا يصحّ فيهم.

قيل لكم: إنما وجب في الرسول أن لا يجوز عليه ما يؤدِّي إلى أن لا يكون قوله، أو فعله حجة، لا من حيث كان شهيدًا، فلا يجب ما ذكرتم؛ لأنه إنما كان يجب لو كان كونه شهيدًا هو المانع من ذلك، فإذا كان المانع منه كونه نبيًّا، وظهور المعجزات عليه، فيجب أن لا يصحّ ما ذكرتم.

وبعد... فإذا جاز أن يقع من الرسول بعض الصغائر فجوَّزوا مثله من كل الشهداء، إن كنتم تعتمدون على تشبيههم في كونهم شهداء بالرسول؛ لأن حالهم لا يجوز أن تزيد على حاله، صلَّى الله عليه.

فإن قلتم: لو وقعت منهم المعاصي الصغائر لوجب أن يحتاجوا إلى شهداء؛ وكذلك القول، في الشهداء الذين يشهدون عليهم، وهذا يؤدِّي إلى أفعال من المعاصي تقع ولا شاهد يشهد بها!

قيل لكم: إذا جاز أن يقع ذلك من الأنبياء، على بعض الوجوه، ولا شاهد، فما المانع من مثله في الشهداء؟! وإنما يجب أن يشهدوا بالمعاصي التي لها حكم في العقاب؛ فأما ما لا يعتدّ به من الصغائر فهي كالمُباحات في استغنائها عن شهادتهم. وهذه الطريقة التي سلكها شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله في الطعن على هذه الدلالة؛ وقد بسطناها.

واعلم... أن هذا الطعن لو صحَّ لكان لا يمنع من كونهم حجة، فيما لو كان خطأ لكان كبيرًا؛ لأن ذلك ينقض كونهم عدولًا وشهداء لله، جلَّ وعزَّ، وإنما يُوجِب التوقف في المعاصي التي لا نعلمها كبائر.

[في بيان أن كل ما أجمَع عليه المؤمنون العُدُول هو حقٌّ وحجّة]

فإن قال: إن أكبر ما يحتجّ به الإجماع داخل في ذلك، فإذا كان ما تقدَّم طعنًا فيهم، فالإجماع غير صحيح.

وبعد. . . فإذا كان إنما يكون إجماعًا وحجّة فيما يعلم من قبل أنه لو كان خطأ لكان كبيرًا، والعلم بذلك يُغني عن معرفة حاله من جهتهم فيجب أن لا يكون حجّة.

واعلم. . . أنه جلَّ وعزَّ جعلهم أمة وسطًا وخِيارًا ليكونوا شهداء، فدلَّت الآية على أن كونهم عُدُولًا كالعلَّة والسبب في كونهم شهداء، وأنه، جلَّ وعزَّ جعلهم كذلك، ليكونوا شهداء؛ وقد صحَّ في التعبّد أنه لا يجوز أن ينصب للشهادة إلا مَن تعلَّم عدالته أو تعرَّف الأمارات التي تقتضي غالب الظن، وقد صحَّ أن من ننصبه لغالب الظن يجب إذا تولَّى نصبه، جلَّ وعزَّ، أن يعلم من حاله ما نظنه، كما نقول إنه، جلَّ وعزَّ، لو تولَّى نصب الإمام لوجب أن لا يكون الشرائط التي نعتبرها ظنًّا حاصلة فيه، على طريق القطع فإذا ثبت ذلك لم يَخْلُ من أن يكونوا حجّة فيما يشهدون، أو لا يكونوا كذلك؛ فإن قلنا ليسوا بحجة بطلت شهادتهم، لأن من حق الشاهد إذا خبر عمَّا يشهد به أن يكون خبره حقًّا، وإن لم نُجرِه مجرى الشهادة فلا بدَّ من أن يكون قولهم وفِعلهم صحيحًا، ولا يكون كذلك إلا وهم حجة وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولى من بعض؛ وتخالف حالهم حال الرسول، عليه السلام، لأن ما نجوّزه عليه من الصغائر لا يخرج ما يؤدِّيه عن الله تعالى ما هو الحجة فيه من أن يكون متميّزًا، فيصحّ كونه حجة، وليس كذلك لو جوّزنا على الأمة الخطأ، في بعض ما تقوله وتفعله؛ لأن ذلك كان يُوجِب خروج كل ما تجمع عليه من أن يكون حجة؛ لأن الطريقة في الجميع واحدة فإذا صحَّ كونهم حجة فيجب أن لا يصحّ عليهم فيما أجمعوا عليه الصغائر، كما لا يصحّ عليهم الكبائر، ولا يجب أن يكون حالهم أزيَد من حال الرسول، إذا قلنا هذا القول فيهم، لأنّا إنما نُوجِب ذلك في جميعهم إذا اجتمعوا على الشيء؛ فأما كل واحد منهم فيما ينفرد به فإنّا نجوّز عليه الماصي الصغائر؛ فإذًا إنما نعتمد في كونهم حجة على هذه الطريقة لم يصحّ سائر المطاعن التي أوردناها من قبل؛ وهذا أقوى ما يمكن أن يُجاب به عمّا حكيناه عن شيخنا «أبي هاشم» رحمه الله، والذي أوردنا أقوى ما يُقال على هذه الدلالة وقد قيل: إن قوله، جلَّ وعزّ: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣] ليس المراد بذلك، أداء الشهادة في الآخرة؛ وإنما

المراد بذلك القول بالحق والإخبار بالصدق، كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨] وكل مَن قال حقًّا فهو شاهد به، وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدِّي أو تتحمل بسبيل، وإن كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الآخرة بأعمال العباد، كما تشهد الجوارح، ليكون اللطف أعظم؛ وإذا صحَّ ذلك فيجب في كل ما أجمعوا عليه قولًا أن يكون حقًّا، وفعلهم يقوم مقام قولهم، فيجب أن يكون هذا حاله، لأنهم إذا أجمعوا على الشيء فعلًا وأظهروه إظهار ما يعتقد أنه حق حلَّ محل الخبر، وهذا يُوجِب أنه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب.

فإن قال: ومن أين أن اتّباعهم واجب، وإن صحَّ ما ذكرتم، لأنه لا يمتنع كونهم مُصيبين، وإن كان غير ذلك صوابًا.

قيل له: إذا شهدوا في المذهب أنه [حق] وفيما خالف أنه باطل فلا بدَّ مما ذكرناه، وإذا صحَّ أنهم مُصيبون فيما يجتمعون عليه قولًا وفِعْلًا، وثبت عنهم أنهم قالوا بأجمعهم: إن مخالفتهم خطأ دخل ذلك في جملة ما شهدوا فيه أنه حقٌّ فيجب القضاء بصحته.

[في دلالة الأحاديث التي تؤكد حِجِّيَّة الإجماع]

فأما شيخنا «أبو هاشم» فإنه اعتمد في كون الإجماع حجّة على الأخبار المروية عن النبي، صلَّى الله عليه نحو قوله: صلَّى الله عليه، «لا تجتمع أُمتي على خطأ ولا على ضلال»[(١)]؛ والأخبار في هذا الباب كثيرة، وجملتها معلومة، وإن كان في بعضها أظهر من بعض، كما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، «لا يجمع الله أمتي على ضلال»؛ و«لم يكن الله ليجمع أُمتي على ضلال»؛ ولا تجتمع أُمتي على خطأ ظاهر في هذا الباب وقد روى عنه، صلَّى الله عليه، أنه قال: «سألت ربي سبحانه أن لا يجمع أُمتي على ضلال فأعطانيها»[(٢)]، وما

---

(١) رواه الأكثر بلفظ: «لا تجتمع أُمتي على ضلالة».

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير (٢/ ٤٠٥) عن أبي بصرة الغفاري، عن رسول الله ﷺ قال: «سألت ربي أربعًا فأعطاني ثلاثًا ومنعني واحدة، سألته أن لا يجمع أُمتي على ضلالة فأعطانيها...» الحديث.

روى عنه، صلَّى الله عليه، أنه قال، صلَّى الله عليه: «لا تزال طائفة من أُمتي ظاهرين على الحق، حتى يأتي أمر الله جلَّ وعزَّ»(١)، بألفاظ مختلفة، ظاهر في الرواية؛ وفي بعضها «لن تزال طائفة من أُمتي على الحق، لا يضرّهم مَن ناوأهم إلى يوم القيامة، ولا يضرّهم خلاف مَن خالفهم، حتى يأتي أمر الله سبحانه»(٢).

وما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، في خطبته المشهورة أنه قال: «مَن سَرَّته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»(٢)، وكما خطب به، صلَّى الله عليه، فكذلك خطب به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في جماعة الصحابة؛ وما رُوِيَ عنه من قوله: ثلاث لا يغلّ عليهم قلب المؤمن: «إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط مَن ورائهم»(٣)، وفي بعض الألفاص تكون من ورائهم؛ وما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: «يد الله، عزَّ وجلَّ، على الجماعة»(٤)، وما رُوِيَ عنه، من قوله: «مَن خرج من الطاعة، وفارق الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»(٤)، إلى غير ذلك، مما يكثر ذكره؛ وإنما ذكرناه ليعلم أن الرواية فيه كثيرة؛ بألفاظ مختلفة؛ وتداول الصحابة والتابعين لذلك مشهور متظاهر، واعتمادهم على الإجماع ظاهر، وإن كنّا لا نحتاج إلى تتبّع الألفاظ في مثله، كما لا نحتاج إلى ذلك في أصول الصلوات، وكثير من فرائض الزكوات، نستغني عن تتبّع الألفاظ إذا كان المعنى المنقول متعارفًا، والذي ندَّعيه مُتعارَف، ظاهر في هذا الباب إجماع الأمة، وأنه لا يكون خطأ ولا ضلالًا، فهذا المعنى منقول معمول به، والاحتجاج به يقع دون اللفظ؛ كما أنّا نعلم من سائر الأمة إيجابها الزكاة في الذهب والورق، إذا بلغ

(١) من حديث معاوية، رواه البخاري في صحيحه بلفظ: «ظاهرين على ما خالفهم...».
(٢) لم أجده بهذا اللفظ.
(٣) الحديث في المسند الجامع (١٠/ ٢٩) وتمامه: عن جبير بن مطعم قال: «قام رسول الله ﷺ بالخيف من مِنَى، فقال: نضَّر الله امرءًا سمع مقالتي فوَعَاها ثم أدَّاها إلى مَن يسمعها، فرُبَّ حامل فقه لا فقه له، ورُبَّ حامِل فقه إلى مَن هو من أفقه منه؛ ثلاث لا يغلّ عليهم قلب المؤمن...» الحديث.
(٤) رواه أبو داود في سُننه من حديث أبي ذرّ، والترمذي من حديث الحارث الأشعري.

حدًّا مخصوصًا، على شرائط، من دون تتبّع لفظ منقول، وكذلك القول في أعداد الصلوات، وما هذه حاله فنقل المعنى فيه يُغني عن نقل اللفظ وتتبّعه، لأن معرفة المقاصد أقوى من تتبّع اللفظ، إذ اللفظ إنما يُراد لتُعرَف به المقاصد، فإذا عرفت فتتبّع اللفظ لا وجه له. وعلى هذا الوجه قلنا: إن ما يعلم بمقاصده، صلَّى الله عليه، باضطرار من أصول الدين يُغني عن نقل الألفاظ، ونسبنا مَن يتكلف رواية ذلك إلى أنه في حكم العابث، إن كان غرضه إقامة الحجة.

[في بيان صحة هذه الأحاديث وإن كانت من أخبار الآحاد]

فإن قيل: أفتقولون: إن هذه الأخبار متواترة عن الرسول عليه السلام، تواترًا نعلم معه قصده، في أن الإجماع حجة، أو نستدلّ بها على أن الإجماع حجة؛ أو تزعمون أنها متواترة عن الصحابة، غير متواترة عن الرسول، عليه السلام؛ أو تقولون: إنها في كل وجه من أخبار الآحاد؟

قيل له: نقلها إلينا من باب الآحاد، ولا يمتنع أن نقلها إلى الصحابة والتابعين، ومَن قاربهم من باب التواتر، فأما ظهور العمل بها في الصحابة والتابعين فمما على صحته، والمنتشر الأمر فيه بحيث يزيد على انتشار كثير من أصول الدين.

فإن قال: إذا كانت من أخبار الآحاد فكيف يصحّ الاحتجاج بها، في كونها حجة، مع أن مخبرها غير معلوم.

قيل له: هي وإن كانت الآن من أخبار الآحاد فالحجة بها في الأصل قائمة.

فإن قال: إن صحَّ ذلك فجوّزوا في سائر أخبار الآحاد أن تكون الحجة تبقى في الأصل قائمة، وإن كان نقلها الآن من جهة الآحاد.

قيل له: إنما نقول: في هذه الأخبار خاصة: إن الحجة بها قائمة، لتواتر الخبر عن الصحابة والتابعين بأنهم عملوا بمخبرها؛ فكل ما حصل فيه هذه الطريقة من أخبار الآحاد نقطع بقيام الحجة بها في الأصل، كما نقوله في أصول

الزكوات والصلوات، وإن كان الخبر فيها من جهة الآحاد، فأما ما لم تكن هذه حاله فلا يجب أن نقطع بصحته.

[في بيان الاستدلال بأن أخبار الآحاد حجة]

فإن قال: إذا كان الخبر هو الحجة فكيف ينقطع تنقّله حتى يصير بعد التواتر من باب الآحاد.

قيل له: إذا اقترن به ما يقوم مقام نقله مما به تعلم صحة لم يمتنع ذلك، وهو إطباق مَن تقدَّم على العمل به، لأجله، وليس لأحد أن يقول إن جاز في التواتر أن يصير آحادًا فجوّزوا في الآحاد أن يصير تواترًا؛ وذلك لأن المتواتر قد علم صحته، فلا يمنع أن يغيِّر نقله، ويقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في دلالة الصحة، وما كان من الآحاد في الأصل لم تثبت صحته، ولا يصحّ أن يصير تواترًا، وكونه متواترًا هو مبني على النقل الأول؛ لأن ذلك يتناقض.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان الاحتجاج بالخبر فكيف يصحّ أن يتغير نقله، مع أنه الحجة؛ لأنّا قد بيَّنَّا: أنه إذا كان متواترًا فهو الحجة، مع إطباقهم على العمل به، وذلك غير ممتنع، لأن أحد الوجهين سدَّ مسدَّ الآخر في ثبوت الدلالة؛ ولولا أن الأمر على ما قلناه لم نجوّز كون قول الرسول دلالة، ويكون صادرًا [عن آية محتملة في القرآن، فإذا جاز ذلك، وحلّ محلّ آية غير محتملة، لأن أحد الوجهين يقوم مقام الآخر، في كونه غير حجة] فكذلك القول فيما بيَّنَّاه، وغير ممتنع أن يعلم، جلَّ وعزَّ، أن مصالح العلماء في أن يستدلّوا مرة بأخبار متواترة، على أن الإجماع حجة، ومرة يستدلّون بها من جهة عمل مَن تقدَّم، وتقبّلهم لها، لأن وجوه الاستدلال قد تتعلق المصالح به. وعلى هذه الطريقة نرتِّب الكلام في وجوه الدلالة على الأحكام الشرعية؛ وذلك يُبطِل طعنهم في هذا الباب.

وليس لأحد أن يقول: إذا كانت منقولة على طريق التواتر كان العلم بها ضروريًّا، وإذا صارت من باب الآحاد صار الاحتجاج بها من جهة إطباق المتقدِّمين على العمل بها استدلالي، وهو أدْوَن منزلة من الضرورة، فكيف

يصحّ هذا؟! وذلك لأن أحد الوجهين إذا قام مقام الآخر في قيام الحجة به، وكانت المصلحة في مثل ذلك قد تتغير، فما الذي يمنع من أن يكون الصلاح لمَن تقدَّم أن يعلم أن ذلك قول الرسول باضطرار، والصلاح لمَن تأخر أن يعلمه باستدلال من الوجه الذي ذكرناه؛ ولولا صحة ذلك كنّا لا نقطع على مزية الصحابة في الأحكام الشرعية، فإذا بطل ذلك لأنّا نجوِّز في كثير منها أنها كانت تعلم قصده عليه السلام فيه باضطرار، وإن كنّا نعلمه باستدلال، فما الذي يمنع مما ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: إن جاز في الخبر المتواتر الذي هو الحجة أن يصير مع الآحاد بما ذكرتم، فجوّزوا أن ينقطع نقله أصلًا، لقيام بعض الأدلة مقام نقله؛ وذلك لأن الذي سأل عنه يجوز عندنا في الأحكام التي نعلم أن مزيتها توقيف الرسول إذا اجتمعت الأُمة عليها، وأدلّ بعض الدلالة عليها.

[في بيان عدم جواز تحوّل خبر الآحاد إلى خبر متواتر]

وقد بيَّنّا ما يدلّ على ذلك، فليس لأحد أن يقول: إن جاز ما ذكرتموه في أخبار الإجماع فجوّزوا في كثير من التواتر الآن أن يصير من بعد آحادًا، وتجويز ذلك يؤدِّي إلى أن لا تأمنوا في أصول الشرائع أن تصير كذلك؛ بل في القرآن أن يصير كذلك.

قيل له: إنّا قد أمّنّا تجويز ذلك لوجوه من الاشتهار نعلمها تتزايد على الأيام إن لم تتناقص، ففارق حالها في ذلك حال أخبار الإجماع في الزمن الأول، لأنها لم تبلغ هذا الحدّ، وهذا لا بدَّ لكل أحد من أن يجيب بمثله إذا سُئِل عن كثير من أخبار الزكوات، مما يصحّ أن الحجة قامت به، وهو من باب الآحاد في هذا الوقت، ليتبين أنه لا يلزمه على ذلك ما يسأل السائل عنه، فهو جوابنا أيضًا فيما ذكرناه.

وجملة القول في ذلك: أن الآحاد لا يجوز أن تصير تواترًا، لأن نقله في الثاني كالبناء على النقل الأول؛ وكذلك، فلا يصحّ أن يكون نقله أولًا على وجه لا يكون حجة، ويصير إلى وجه يصير حجة بمثل ما ذكرناه من العلَّة.

[في بيان حال الخبر المتواتر عندما يصير آحادًا]

وأما المتواتر من قبل فغير ممتنع أن يصير آحادًا، ثم ننظر فيه؛ فإن كان مما يجب أن تكون الحجة به قائمة أبدًا، فإنما يتغيَّر بأن يقترن بذلك حجة ثانية، على ما ذكرناه، في دلالة الإجماع وفي أول الزكوات؛ وإن كان مما لا يجب ذلك فيه لم يمتنع أن يصير آحادًا، ولا يقترن به ما تعلم به الحجة، بل لا يمتنع أن ينقطع نقله ألبَتَّة؛ هذا ما لم يبلغ تواتره ذلك المبلغ الذي لا يجوز أن يتغيَّر باختلاف الأزمان، لأن الوجه الذي يجب نقله إذا كان مستمرًّا على الأوقات، يتزايد ولا يتناقص، والداعي إلى نقله من دين أو غيره حاصل، لم يجز أن لا ينقل؛ وقد علمنا أن الداعي إلى نقل القرآن إن لم يَقْوَ على الأيام لم يضعف، وكذلك شدة الحاجة من جهة الدين إليه؛ وكذلك القول في أصول الدين، فلا يجوز أن يضعف نقله، ولا يجوز ذلك من جهة أخرى، لأن نقل المُعجِز لا بدَّ من أن يكون باضطرار، ليعلم به نبوّته، صلَّى الله عليه، فلا يجوز أن لا تُزاح علَّة المكلفين فيه أبدًا؛ وكذلك القول في أصول الدين، والطريقة في نقل الجميع إذا تساوت لم يجز اختلاف حالها، وليس كذلك ما جوَّزناه في خبر الإجماع، لأن الطريقة فيه مخالفة لما ذكرناه في القرآن، فغير ممتنع أن تكون الحجة في الأخبار المرويَّة فيه قائمة أولًا بالتواتر، ثم تصير الحجة فيها من الوجه الآخر.

[في بيان بعض شُبَه المُخالفين]

فإن قال: إذا سلَّم ما ذكرتموه من صحة خبر من الأصل، وإن كان نقله الآن من الآحاد، فمن أين أن خبر الإجماع هذا حاله؟ وإنما يصحّ لكم ذلك متى ثبت مَن تقدَّم من الصحابة والتابعين أطبقوا على العمل بمخبر ذلك وتمسكوا به، وأنهم عملوا بذلك لأجله دون غيره، ولا يصحّ ذلك إلا بادّعاء التواتر عنهم، أنهم عملوا ذلك، وادّعاء ذلك مثل ادّعاء التواتر في تعيين هذه الأخبار، ولو صحَّ التواتر في ذلك لتعذّر عليكم أن تثبتوا أنهم أجمعوا على ذلك، لأجل الخبر، لأن فيمن يتمسك بالإجماع مَن يقول: إنما قالوا بذلك من

جهة القرآن، ويجوز أن يكون ذلك بتوقيف عن الرسول، تلقَّوه باضطرار ومشاهدة لم تنقل؛ فمن أين أن الأمر فيه على ما ذكرتم.

وبعد. . . فلو سلّم لكم ذلك، وزالت عنكم فيه المعارضة لم يكن ليصحّ ذلك إلا بعد أن تثبتوا أن إجماعهم على العمل بالخبر حجّة؛ والكلام بيننا وبينكم في ذلك، فكيف يصحّ أن تحتجّوا بإجماع مخصوص على كل الإجماع، فأنتم تثبتون حجة بإجماعهم على العمل بالخبر، وتثبتون إجماعهم على العمل بالخبر حجّة، بأن الإجماع حجّة، وهذا يتناقض.

[في بيان أن صحة الإجماع يؤكدها الخبر المتواتر عن النبي]

فإن قلتم: إن الذي تُجمِعون عليه من العمل بالخبر، والتمسّك به هو حجة من جهة العادة الجارية لهم، بأنهم لا يتقبَّلون الخبر بأجمعهم إلا وهو صحيح، لأن ما لا يصحّ من الأخبار لا بدَّ من أن يختلفوا في قبوله، فبعض يقبله، وبعض يردّه، لاختلاف اجتهادهم، وهِمَمهم، وتكون هذه الطريقة بمنزلة ما نذكره من العادات في نقل الأخبار، على ما تقدَّم ذِكره في باب الأخبار.

قيل لكم: إن كانت هذه العادة صحيحة فيجب أن لا تختلف في الأمم، وأن تكون حال اليهود والنصارى حال أُمة محمد، صلَّى الله عليه، في ذلك؛ وإن خصصتم به أمة نبيِّنا، صلَّى الله عليه، فلا بدَّ من أن تعوّلوا في ذلك على أمر يقارن العادة، ولا يصحّ في ذلك إلا أن تعوّلوا على الإجماع، والكلام في إثباته؛ وهذا يبيِّن اختلال هذا الدليل.

قيل له: إن لشيخنا «أبي هاشم» رحمه الله في ذلك طريقتين: إحداهما: ما ذكره في مواضع، من أن الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم، صحَّ عنهم أنهم احتجّوا على صحة الإجماع بالخبر المَروي في ذلك، فلا بدَّ من أن عرفوا صحته بأحد وجوه: إما أن يكونوا سمعوا ذلك عنه، صلَّى الله عليه، واضطروا إلى أنه قاله بخبر غيرهم، أو علموا ذلك بالاستدلال من حيث خبرهم به جماعة

لا يجوز عليها التواطؤ، فإذا كان احتجاجهم بالإجماع لا بدَّ أن يكون لبعض ما ذكرناه وعلمنا من حالهم احتجاجهم على ذلك بالخبر، فقد وجب كون الخبر صحيحًا، ولا يجوز أن يكونوا في ذلك مخبرًا من غير أن عرفوا صحة خبره، لأن المعلوم من أحوالهم فيما لا يجري من الأخبار هذا المجرى، نحو استثبات «عمر» في الاستئذان، واستثباته في غير ذلك، واستثبات سائر الصحابة، فلا يجوز أن يستثبتوا فيما يدلّ على صحة الإجماع، مع أنه أصل في الشرعيات؛ وهذا يُوجِب أن سبيلهم إلى هذا الخبر إنما كان لعلمهم بصحته؛ وذكر أنّا نعلم احتجاج المسلمين في صدر الإسلام بذلك ضرورة بالتواتر، فلا يمكن دفعه. وهذه الطريقة نصرها شيخنا «أبو عبد الله» أقوى نصرة، ونحن نُورِد جملة نُدخِل فيها ما قاله، وربما نُورِد فيها غيره أيضًا.

[في بيان التصادق على حِجِيَّة الإجماع عند الصحابة والتابعين]

اعلم. . . أنه لا بدَّ من إثبات ثلاثة أمور، ليصحّ ما قدَّمناه:

أحدها: صحة الخبر عنهم أنهم عملوا بصحة هذا الخبر.

والثاني: أنهم تمسكوا به لأجله دون غيره.

والثالث: أن عملهم به على هذا الحدّ، وتمسّكهم به يدلّ على صحة الخبر، لا من جهة الإجماع، لكن لأن ذلك طريقة في الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية.

فأما نقل تمسكهم بالإجماع، وظهور ذلك فيهم، مع ذِكر هذه الأخبار فطريقه التواتر، وعلمنا بذلك من حال الصحابة، كعلمنا أنهم تمسكوا بالرجوع إلى أخبار الآحاد، بل العلم بذلك أقوى، والأمر ظاهر عنهم أنهم أجروه مجرى القرآن والسُّنَّة، في أن الاجتهاد ينقطع عنده، وجعلوه في باب الأحكام الدليل الثالث، والمرتبة التالية للسُّنَّة، والواجب فيما حلَّ هذا المحل التصادق. لأنه لا يمكن بيانه بذكر واحد واحد، من علماء الصحابة والتابعين، وإن كنّا لو قصدنا إلى ذكر ذلك فيما نقل عنهم لسهل، خصوصًا في الأعلام منهم، الذين نقل

عنهم الأحكام. فأما أنهم تمسكوا بذلك لأجل الخبر فإن شيخنا «أبا هاشم» عوَّل في ذلك على أنه كما نقل عنهم التمسّك بالإجماع، فقد نقل عنهم الاحتجاج بهذه الأخبار، فيجب أن تحكم بذلك؛ لأن الطريقة فيهما واحدة. وقد ذكر شيخنا «أبو عبد الله» رحمه الله: أنه إذا ثبت تمسكهم بذلك، وعلمهم بمُوجِب هذه الأخبار، ولم يظهر فيما بينهم إلا هذه الأخبار فيجب أن يقطع على أن علمهم بذلك لأجلها دون غيرها، كما يجب أن يقطع على أن تمسكهم بالرَّجم لأجل الخبر المنقول، وأن قطعهم السارق المستحقّ للقطع، والزاني المستحقّ للحدّ، لأجل الآية التي ذكروها.

[في بيان أن حال الإجماع كمال السُنَّة والقرآن في ثبوت خبره]

فإن قيل: إنما وجب ذلك فيما ذكرتم لأنه مقطوع به، وليس كذلك هذه الأخبار؛ لأنكم لا تقطعون بها وبنقلها.

قيل له: نقطع بثبوتها، لأجل هذه الطريقة. كما نقطع بما ذكرته، فالواجب في الصحابة إذا علم أنهم تمسكوا بطريقة في الدين، والمتعالم من حالهم أنهم كانوا يرجعون فيما يتمسكون به من الأحكام إلى الأدلة، أن نُحِيل تمسكهم بذلك على الأمر الذي يظهر فيما بينهم دون غيره، لأن الذي له وجب حمل تمسكهم بالحدود والأحكام على أنه لأجل القرآن والسُّنَّة، أنهم تمسكوا بذلك ولم يظهر فيهم سواء، وهذا قائم فيما ذكرناه، فالواجب أن نقطع بصحته، وكما لا يجوز أن يقال إنهم تمسكوا بهذه الأحكام التي ذكرت في القرآن لدليل مسموع من الرسول، صلَّى الله عليه، وإن كان ذلك سائغًا؛ وكذلك لا يجوز مثله في هذه الأخبار، وكما يجب حمل تمسكهم على الصحة، فكذلك يجب حمل السبب الذي لأجله تمسكوا بذلك على الصحة.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز عندكم أن يتمسكوا بالحكم لتوقيف لا يظهر ولا ينقل فجوّزوا في تمسّكهم بالإجماع أن يكون لغير الخبر المذكور عنهم؛ وذلك لأن سبب تمسّكهم إذا نقل وجب حمله على الصحة، وإنما أوجبنا فيما لم يظهر به خبر مما تمسكوا به أنه لأجل توقيف لم ينقل لكي يصحّ

حمل أمرهم على الصحة، فأثبتنا التوقيف لذلك، وإن لم يظهر، فأما إذا ظهر فلا وجه لصرف عملهم إلى غيره.

[في بيان عدم جواز خبر الآحاد الناقل للإجماع]

فإن قال: ألستم قد ذكرتم في «العمد» جواز أن تتفق الأمة على الحكم لخبر واحد، وذكرتم أن ذلك في أنه لا يمتنع بمنزلة الاجتهاد، وأن الأدلة في ذلك تتفق، فكيف يصحّ مع ذلك القول بأن إطباقهم على العمل بخبر الإجماع يقتضي القطع بصحته.

قيل له: إنما جوَّزنا ذلك في الاجتهاديات من الأحكام؛ فأما ما ثبت عنهم أنهم عدّوه من الأصول في الدين، واعتمدوه في أركان الإسلام، كالإجماع فإنه لا يجوز أن يعملوا به من جهة أخبار الآحاد. هذا ولم نقطع بذلك وإنما أوردناه حكاية، بعد الذي حكيناه عن شيخنا «أبي عبد الله» من أن ذلك لا يجوز، فلا يجوز لإزجاء المناقضة فيه، ثم ليس الخبر كالاجتهاد، لأنه لا بدَّ في العلماء من التثبّت، في رواته، والفحص عن أحواله، والاجتهاد في ظاهر أموره، ولا يكاد يتفق ذلك على طريقة واحدة من جميعهم، والاجتهاد ربما تعلّق بالحكم بطريقة واحدة، أو طرائق متفاوتة، فلا يمنع فيه من الاتفاق ما لا يحصل مثله في قبول الأخبار، وإذا كنّا منعنا إجماعهم على خبر الواحد لهذه العلَّة، لا لأن الاجتهاد أعلى رتبة منه، فلا وجه للاعتراض على ذلك بما أوردوه من الاجتهاد؛ وقد صحَّ من عادة الصحابة ومَن بعدهم في الأخبار أنهم كانوا يتثبتون فيما لا يعظم الوزر والخطأ فيه، مثل الذي رُوِيَ فيه عن عمر، رضي الله عنه، في الاستئذان وغيره؛ وما رُوِيَ عن عليّ عليه السلام، أنه كان يُحلف مَن كان يخبره الخبر عن الرسول إلى غير ذلك؛ وكيف يصحّ أن تجري بمثل ذلك عادتهم، لِما هم عليه من الدِّيانة، وشدَّة التحرّز من الغلط فيها، ومع ذلك يتمسكون بالإجماع ويجعلونه من أُصول الدين، ويعتمدون عليه في الأحكام ويقطعون عنده الاجتهاد والرأي، لأجل خبر ذكروه غير صحيح عندهم! والعادة الظاهرة عنهم أن ما طريقه الخبر الذي لم تَبْدُ صحته، قد كان يقبله واحد، ويردّه آخر، وإنما كانوا يطبقون على العمل والخبر به إذا جمعهم على ذلك العلم بصحة ذلك؛ لأن

للعلم من القوة في صحة ذلك ما ليس للظن، لأن الطريقة لا تكاد تتفق [طريقة] كما يتفق طريق العلم؛ ولهذه الجملة جعلنا للصدق مزية على الكذب في باب الأخبار؛ من حيث تتفق الدواعي في الصدق؛ ولأن طريقته واحدة، لا يتفق مثله في الكذب، مع العلم بأنه كذب، فكذلك لا يكاد يتفق اجتهاد الأمة في قبول الخبر الذي يرجع فيه إلى غالب الظن. وإن صحَّ إطباقهم على العمل بما طريقه العلم؛ وعلى هذا الوجه يجب أن يقال في كل شيء أطبقوا عليه: إنهم إنما تمسكوا به لا لخبر الواحد، لكن لعمل أو غيره من الأمور كما يقال في خبر المضمضة والاستنشاق، وفي خبر أحد لكونه من. . . . .[١] طبقوا للعمل المنقول، أو للاتفاق على تصويب الإمام الذي عمل بذلك إلى غير ذلك مما يكثر ذكره.

[في بيان رأي أبي هاشم في صحة الإجماع]

فأما الطريقة الثانية فقد ذكرها رحمه الله في «البغداديات»[٢] وقال: قد كان أصحاب رسول الله، صلَّى الله عليه، ثم رحمة الله عليهم، مُلازِمين له إلا في الأوقات اليسيرة؛ ثم التعبّد بما أجمَعَت عليه الأُمة يشمل الخاصَّة والعامَّة، فلو قال لهم قائل: إنه صلَّى الله عليه، قال: إن أُمتي لا تجتمع على ضلال، ولم يكن فيهم مَن سمع ذلك، مع أن هذا القول يجري منه، صلَّى الله عليه، مجرى ما يُقيم به الحجة على الناس، ولم يخبر بذلك إلا واحد لا يعرفون صدقه لقد كان الواجب أن يردّوه ويقفوا عند قوله؛ فلما رأيناهم قد أذعَنوا لهذا الخبر، ولم يُنكِروه علم ذلك، وحاله ما ذكرناه أنه صحيح؛ ونظير ذلك أن نجد إنسانًا يروي خبرًا عن مجلس حافل، ومجمع عظيم، فالمعلوم أنه متى كان كاذبًا أنكر عليه، مَن يحضر ذلك المجلس، فإذا لم ينكروه علم صدقه في خبره، وقد يمثل ذلك بما هو أوقع في القلب مما نعرفه من حال أصحاب العالم الواحد الذي جرت عادتهم بمعرفة مذاهبه وأقاويله، والتشدّد في ذلك، والتبجّح بالرواية فغير جائز والحال هذه أن يحكي الواحد منهم عنه مذهبًا تشتدّ به العناية والباقون

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.
(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

يخضعون له، وذلك المذهب مما لو كان حقًّا لظهر ظهورًا لا يختصّ به ذلك الواحد؛ والمعلوم من حاله، صلَّى الله عليه، في أصحابه أنهم إن لم [يزيدوا معه فيما يفعلونه من شرائعه وينقلونها عنه لم ينقص] فيما ذكرناه، فكيف يجوز مع كون الإجماع أحد أصول الدين، أن يتمسكوا به لخبر واحد، مع علمهم أنه، صلَّى الله عليه، لا يجوز أن يخصّ بذلك، مع أنه من علم الخاصّ والعامّ، الواحد والاثنين، وإنه في باب أوجب إظهارًا من أكثر أركان الدين، ومَن جوَّز ذلك فقد خرج عن طريق العادات.

وليس لأحد أن ينكر صحة ذلك بأن يظن أنّا صححنا خبر الإجماع باجتماعهم على العمل، أو على ترك النكير، وذلك لأنّا اعتمدنا على العادات التي تقتضي صحة الأخبار، حتى لو لم يكن الإجماع حقًّا لم يؤثّر في أن هذه الطريقة تعرف بها صحة الخبر، كما بيَّنَّاه في باب الأخبار.

[في إثبات ما بين إجماع المسلمين وإجماع النصارى من اختلاف]

فإن قال: إن كان كذلك فيجب أن تقولوا في مثل هذه العادة في غير أمتنا، إنها بمنزلتها في أمتنا، في صحة التوصّل بها إلى ثبوت الأخبار؛ وهذا يُوجِب عليكم أن تثبتوا أخبار النصارى، في صلب المسيح، إلى غير ذلك.

قيل له: إنّا عرفنا هنا العلّة في أُمة نبيِّنا، صلَّى الله عليه، ولم نعلم في غيرهم، والعادات إذا كانت تابعة للتمسّك بالدِّين لم يمتنع أن تختلف أحوال أهل الدِّين؛ ولم يثبت عندنا من حال سائر الأمم، في التمسّك في باب الدِّين، وما ينقل فيه من الأخبار ما ثبت في أُمة نبيِّنا، فلا يلزم أن نقطع بذلك؛ ولو حالهم كحال أُمة نبيِّنا كنّا نجوِّز الاتفاق فيه؛ فأما خبر الصلب فبعيد من هذا الباب، لأنّا إنما نذكر في ذلك ما ينقل في باب الدِّين والتمسّك به، فلا وجه لما أوردتموه.

فأما شيخنا «أبو عبد الله» رحمه الله فإنه قطع على أن عادة أُمة نبيِّنا بخلاف عادة مَن تقدّم في هذا الباب؛ ومثله بما صحَّ من عادات الأنبياء، عليهم السلام، أنه لا يجوز أن يقدِّموا على ما ينكر اختيارًا، ولم يجب مثل ذلك في غيرهم، لأمر يرجع إلى الدِّين، فكذلك لا يمتنع مثله في أُمة نبيِّنا، صلَّى الله

عليه، وقد ذكر شيخنا «أبو هاشم» في نقض الإلهام[١] أن هذه الأخبار تعلم صحتها باضطرار؛ لأنها متظاهرة فاشية، كما يعلم باضطرار أنه، عليه السلام، رجم إلى غير ذلك، وعدل عن سائر ما ذكرناه، من الاحتجاج بالعادة، وهذا إذا صحَّ فهو أحسم للأشاغيب، وقد رُوِيَ عن الصحابة، رضي الله عنهم، ما يقوِّي ذلك، وأنهم كانوا يتواصون بالتمسّك بالإجماع، ويذمّون الشَّارِد عنهم، ويذكرون ذلك في العهود والكتب المتضمنة للأحكام، وكل ذلك مناسب في القوة.

[في بيان أن عادة المسلمين على العمل بالخبر يُوجِب إثبات صحته]

فإن قيل: فإذا صحَّ الخبر فما وجه الاستدلال على صحة الإجماع؟ ألأن لفظه يدلّ على ذلك، أو لأنهم تمسكوا به على هذا الحدّ؟ فإن عوَّلتم على لفظه فبيّنوه، وإن عوَّلتم على إطباقهم على العمل به، على هذا الحدّ فهو تعويل منكم على إجماع، وإنما يثبت ذلك بالخبر.

قيل له: إنما نعوِّل على عادتهم وإطباقهم على العمل بالخبر في إثبات صحته؛ فأما وجه دلالته من جهة اللفظ المنقول فظاهر لا ينقض، في أن الأمة لا تجتمع على خطأ، وما يجتمعون [عليه] إذا لم يكن من باب الخطأ فهو صواب لا محالة إلى غير ذلك من الأخبار الدَّالَّة على صحة الإجماع، بألفاظ أظهر من هذا اللفظ؛ وقول مَن قال: المراد به أنهم لا يجتمعون على الخطأ الذي هو بمعنى الشُّبهة، لا وجه له، لأن ذلك لا يختصّ الأُمة؛ لأن حال كل فريق منهم كحالهم في ذلك؛ ولأن ذلك مما لا يقتضي فيهم طريقة المدح، ولا الاختصاص الذي يُوجِب تميّزهم من سائر الأُمم؛ وقولهم: إن المراد بذلك أنه تعالى لا يجمعهم على الخطأ يبطل بمثل ما قدَّمناه.

[في بيان حال قوله ﷺ: «لا تجتمع أُمتي على خطأ»]

فإن قالوا: فما معنى ما رُوِيَ من قوله: لم يكن الله ليجمع أُمة نبيِّه، صلَّى الله عليه، على الخطأ[٢]؟

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) راجع ص ١٦١ من هذا الجزء.

قيل لهم: المراد به أنه، جلّ وعزَّ، لا يلطف لهم إلا في الحق دون الباطل، وأنه يصرفهم عن الاستفساد الذي عنده يتفقون فيه على الخطأ، فلا يكون ذلك مانعًا من طريقة التكليف، ومن صحة الخبر الآخر الدَّالّ على أنهم لا يجتمعون على الخطأ باختيارهم.

وقول مَن قال: إن قوله، عليه السلام لا تجمع أُمتي على خطأ، وإن كان بصورة الخبر فالمراد به الإلزام، كأنه قال: يجب أن لا يجتمعوا على خطأ، بعيد. وذلك لأن ظاهر الخبر لا يترك للمجاز بغير دلالة، على أن هذا الوجه يُوجِب أن لا مزية على سائر الأمم، ويقتضي أن لا يلحقهم بذلك مدح؛ وهذا باطل.

وقول مَن قال: إن قوله: لا تجتمع أُمتي على خطأ ولا ضلال، المراد بذلك أنهم لا يجتمعون على الكفر، لأنه، صلّى الله عليه، قال: إنه لا تزال طائفة من أُمتي ظاهرين على الحق(١)، بعيد. وذلك لأن الخطأ يجمع الكفر وغيره، من سائر المعاصي فلا وجه للتخصيص، بغير دلالة، ومتى قال: دليلي على ذلك لفظة الضلال.

قيل له: نفي الخبر الضلال والخطأ فننفيهما جميعًا؛ ونقول أيضًا: إن الضلال ليس بعبارة عن الكفر، لأنه موضوع في اللغة للذهاب عن الأمر، الذي يتضمن النفع، وجميع المعاصي تدخل في ذلك، ولهذا قال جلَّ وعزَّ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: الآية ٧]، و﴿قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ۝٢٠﴾ [الشعراء: الآية ٢٠].

[في بيان أن قوله ﷺ يدلّ على أن الإجماع حجّة في كل الأوقات]

وقول مَن قال: إن دلَّ الخبر على صحة الإجماع فإنما يدلّ على أنه صواب، ولا يدلّ على أنه حجة؛ لأن خلاف الصواب لا يجب أن يكون خطأ، كما نقوله في الاجتهاد، بعيد؛ وذلك لأنهم قد أجمعوا على أن الإجماع حجة، فبإجماعهم يعلم أن اتّباعهم واجب، وأن العدول عن ذلك قبيح، والأمر ظاهر

(١) راجع ص ١٦١ من هذا الجزء.

عنهم، لأنهم كانوا يعدّون الخارج من الإجماع شاقًّا للعصا، وما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: عليكم بمُلازمة الجماعة[١]، إلى غير ذلك مما ذكرناه يدلّ على ذلك.

وقول مَن قال: إن الخبر لا يدلّ إلا على أن الإجماع ممن كان في زمنه من أُمته حجّة، فمن أين أن الإجماع في سائر الأعصار حجة؟ غلط؛ وذلك لأنّا قد بيَّنَّا أن أُمته تقع على مَن يجيء من بعده من المكلفين، كما تقع على مَن كان في زمنه، فالكلّ داخلون فيه؛ على أن المحكي عنهم أنهم جعلوا الإجماع حجّة، فإذا كان إجماعهم حجة، وثبت عنهم جعلهم الإجماع في كل وقت حجة، فقد صحَّ ما ذكرناه، على أن ذلك يُوجِب أن الإجماع حجة في الوقت الذي ظهر منه، صلَّى الله عليه، هذا القول لأن الخبر إما أن يتضمن أُمته في كل وقت، أو يختصّ الوقت، والحال؛ وهذا يُوجِب أنه لا يصحّ الاحتجاج بالإجماع أبدًا؛ لأنه إنما يعتبر الإجماع بعد وفاته، صلَّى الله عليه، وهذا مما يبعد التعلّق به، ويُوجِب الخروج مما كانت الصحابة عليه، من التمسّك بالإجماع والتواصي به، والاعتماد عليه؛ وقد رُوِيَ عن «عبد الله بن مسعود»[٢] أنه قال: أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة، فإنها حبل الله. الذي أمر به، وإن ما تكرهون في الجماعة والطاعة خير مما تحبّون في الفرقة[٣]؛ ورُوِيَ عنه أنه قال لبعض أصحابه: أليس يسرّك أن تسكن الجنة؟ قال: نعم، فقال له: فالزم جماعة الناس[٤]؛ وعن «أبي مسعود الأنصاري»[٥]

(١) رُوِيَ الحديث بمعناه. راجع ص ١٣٨ من هذا الجزء.

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمٰن: صحابي كان خادم رسول الله ﷺ الأمين، قَدِمَ المدينة في خلافة عثمان، وتوفي فيها سنة ٦٥٣ م. (الإصابة: ت ٤٩٥٥؛ غاية النهاية ١/ ٤٥٨؛ البدء والتاريخ ٥/ ٩٧؛ صفة الصفوة ١/ ١٥٤؛ حلية الأولياء ١/ ١٢٤).

(٣) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (١/ ١٤٤).

(٤) انظر المعجم الكبير للطبراني (٨/ ١١٨): عن الحارث بن قيس قال: قال لي عبد الله بن مسعود: يا حارث بن قيس، أليس يسرّك أن تسكن وسط الجنة؟ قلت: بلى، قال: فالزم جماعة الناس.

(٥) عقبة بن عمرو بن ثعلبة الأنصاري البدري، أبو مسعود، من الخزرج: صحابي، كان من أنصار عليّ عليه السلام، توفي في الكوفة سنة ٦٦٠ م. (كشف النقاب ـ خ؛ الإصابة: ت ٥٦٠٨).

أنه لمّا خرج حاجًا أو مُعتَمِرًا، قيل له: أوصِنا؛ قال: اتقوا الله وحده، وعليكم بالجماعة[١].

وقول مَن قال: إن المراد بالأُمة التي ذكرت هو مثل المراد بقوله: وأُولي الأمر منكم، وإنما أراد به إيجاب الطاعة للأمراء؛ ومَن يقوم بالأحكام بعيد؛ لأنه خلاف الظاهر ولأنه تخصيص بلا دلالة؛ ولأنه حمل للفظ المفسّر الذي لا يحتمل على لفظة محتملة، وبأن يحمل المحتمل على ما لا يحتمل أولى؛ فلو قيل: المراد بأُولي الأمر الأُمة، أو العلماء منها لكان أجدر.

[في الاستدلال على صحة الإجماع بالقرآن الكريم]

وقد استدلّ الخلق على صحة الإجماع بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: الآية ١١٠] فوصفهم بهذه الصفات المُوجِبَة لكون فِعْلهم صوابًا، وهذا إن دلَّ فإنما يدلّ على أن الكبائر لا تقع منهم؛ لأن حال جمعهم كحال الواحد، إذا وصف بهذه الصفة؛ وقد علمنا أن ذلك لا يمنع من وقوع الصغير منه، فكذلك حال جميعهم.

وليس لأحد أن يقول: وقوع الصغير منهم لا يمنع من كونهم حجة، كما لا يمنع ذلك من الرسول، عليه السلام؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن الذي تُجيزه من الرسول [لا يميِّز مَن تميّز] أفعاله وأقواله، التي هو حجة فيها، من الصغائر، التي نُجيزها عليه، ولا طريق في ذلك يتميَّز الصغير من الكبير، فيما يضاف إلى الأُمة، فتجويز الصغائر عليهم يقتضي تجويز كبير من الكبائر مما لا نعلمه، لأن ما يجوز كونه صغيرًا أو كبيرًا لا دليل عليه. وإذا كان كذلك لم يثبت أنهم حجّة إلا فيما لو وقع لكان كبيرًا، والاستغناء في معرفة ذلك عنهم حاصل للأدلة القائمة، فلا يثبت مع ذلك كونهم حجة في شيء؛ على أن قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] إن كانت إشارة إلى جميع المصدقين فالمُتعالم من

---

(١) وجدته من حديث ابن مسعود، وليس من حديث أبي مسعود. ذكره ابن أبي شيبة في مصنفه (٨/ ٦٠٤).

حال كثير منهم خلافه؛ وإن كانت إشارة إلى غيرهم فذلك مجهول، لا يعلم به حال جماعة مخصوصة، يصير إجماعها حجة.

[في توضيح بعض الآيات فيما يخصّ الإجماع]

فإن قال: إذا اجتمع المصدِّقون على شيء يعلم دخول هذه الجماعة فيهم، فيصير الإجماع حجّة، كما ذكرتم، في الشهداء والمؤمنين.

قيل له: إنما صحَّ ذلك لأنهم وصفوا بصيغة، علمنا معها دخولهم تحت المصدِّقين، وخروجهم عمَّن سواهم، وليس كذلك الحال فيما تعلَّقت به من هذه الآية، لأنه لا يجوز أن يكون المراد به، مَن كان في عهد الرسول، صلَّى الله عليه، وعند نزول الخطاب، لأنهم في تلك الحال كانوا بهذه الصفة، فمن أين أن غيرهم تميَّز بعينهم، وقوله: «كنتم» يدلّ على ذلك، ويفارق في هذا الوجه ما قدَّمناه، من قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]، لأن تلك الآية، وإن كانت تقتضي الإشارة ففيها ما يدلّ على أن المراد العموم، وقوله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣]؛ وليس في هذه الآية ما يقتضي هذا المعنى.

فأما قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] فليس فيه دلالة على أنهم لا يأمرون إلا به [حتى نستدلّ باتفاقهم على الأمر بالشيء، على أنه حق] وإنما بيَّن ذلك أن هذا طريقتهم وسجيَّتهم، على طريقة المدح، فلا يمتنع أن يقع منهم خلافه، إذا لم يُخرِجهم من طريقة المدح؛ ولأن ذلك يُوجِب تقدّم المعرفة بالمعروف والمنكر، ويحرج بذلك أمرهم أن يكون دالًّا على أن المأمور به من قبلهم معروف منكر. فأما الاستدلال على صحة الإجماع بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٠٣] فبعيد، لأن الأمر بالاعتصام بدينه، وبأن لا يتفرَّقوا فيما يجب أن يتفقوا فيه، من الدِّين، وليس فيه أن ما اتفقوا عليه كيف حاله، لأن المأمور بالشيء قد يفعل خلافه، وحال الجماعة في ذلك كحال الواحد، فكيف يدلّ ذلك على صحة الإجماع! ولو دلَّ على صحة إجماعهم لدلَّ بما ثبت في العقول، في

كل جماعة من المكلفين هي مأمورة بالاجتماع على الدِّين، وأن لا تتفرَّق فيه، أن إجماعها حجّة، فإذا لم يجب ذلك فكذلك ما قالوه. فأما أنه، جلَّ وعزَّ، ألَّف بين قلوبهم فإنه يدلّ على أن الأمر الذي تألّفوا فيه، وزالت به العداوة صحيح، ولا يدلّ على أن اتفاقهم حجة. وأما التعلّق بقوله؛ جلَّ وعزَّ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: الآية ٥٩] في صحة الإجماع، من حيث أمر بالرّدّ عند التنازع فدلَّ ذلك على أن التنازع إذا لم يقع فالرّدّ غير واجب، وأن نفس ما أجمعوا عليه حجّة، فبعيد؛ وذلك لأن الإجماع إذا ثبت أنه حجة فلا بدَّ من الرجوع فيه إلى الله والرسول؛ لأنه لا يكون مقولاً عن تنجيث، ولا بدَّ من أن يبتغوا فيه الأدلة، ولا دليل في الشرع، للإجماع فيه مدخل، إلا الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة؛ فقد صار الإجماع كالخلاف، في أن الواجب فيهما الرجوع إلى الله سبحانه والرسول، صلَّى الله عليه، فكيف يصحّ التعلّق بما ذكروه، وليس في ذكر الرجوع إلى الكاتب والسُّنَّة عند الشَّارع دلالة على أنه لا يجب الرجوع إلا عنده. يبيِّن ذلك أن المكلّف يلزمه في دينه الرجوع إليهما، قبل أن يعرف التنازع، بل في الأمور التي لا يصحّ فيها التنازع، من أهل المِلَّة، فكأنه، جلَّ وعزَّ: عرَّفنا أن الواجب عند التنازع في الديانات الرجوع إلى الأدلة القاطِعَة، لذلك التنازع؛ ونبَّه بذلك على أن الواجب الرجوع إليهما وإن لم يكن تنازع، لأن العلوم المكتسبة إنما يُوصَل إليها بالأدلة، وقع التنازع في ذلك أو لم يقع. وقد كان يجب على هذه الطريقة في الحادثة قبل أن تجتمع الأُمة على حُكمها وعند التفكّر فيها، ولما حصلت المنازعة أن لا يجب الرجوع فيها إلى الكتاب والسُّنَّة، وأن يكون قول القائل فيها بما يختاره صحيحًا، وقد عرفنا فساد ذلك.

[في بيان عدم جواز الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل]

وبعد... فنفس الإجماع عند المخالفين مما وقع التنازع فيه، فلا بدَّ من الرجوع في صحة الصحيح من ذلك إلى الكتاب والسُّنَّة. فليُبَيِّن المستدلّ بهذه الدلالة أن الإجماع حجّة إما بكتاب أو سُنَّة ليقطع التنازع.

فأما الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل، فبعيد؛ لأنه لا دليل يدلّ في جماعة مخصوصة على أنهم لا يُخطِئون، فيما يعملون ويقولون، كما لا دليل يدلّ على ذلك في كل واحد من المكلَّفين، فلا فرق بين مَن أوجب كون الإجماع حجة عقلًا، وبين مَن أوجب كون الخلاف حجة؛ أو جعل قول كل مكلَّف حجة، وهذا أعظم فسادًا من التقليد الذي دللنا من قبل على بُطلانه.

[في بيان بعض الشُّبَه حول حال الإجماع]

فأما قولهم: إذا كان الرسول، صلَّى الله عليه مختومًا به النبوَّة، وما أتى به من الشريعة مؤبَّدًا، لا يرد عليه انقطاع، ولا ينسخ ما دام التكليف قائمًا، فلا بدَّ من واسطة يؤمَن معها الغلط، تقوم بها الحجة، على الأزمان والأعصار، ولا يصحّ ذلك إلا مع القول بصحة الإجماع؛ لأن الدلالة قد دلَّت على فساد قول مَن يجعل الواسطة الأئمة، فالتعلق به يبعُد؛ لأن لقائل أن يقول: إن الأدلة من جهة الأخبار وغيرها متفقة في ذلك، مُغنِيَة عمَّن سواها، كما يقول فيما لا إجماع فيه: إنّا نثق بالأدلة، ونعلم أنها لا تنقطع على الأيام، والإجماع كالخلاف في هذا الباب، فإذا كان المنقول عن الأنبياء المتقدِّمين قد كفى وأغنى أُممهم، وقامت بها الحجة إلى وقت وُرود النسخ على شريعتهم، وإن لم يكن إجماعهم حجة، فكذلك القول في أُمة الرسول، صلَّى الله عليه، ولو كان إنما يكون. . . . .[1] لعلّة أُمتنا بالإجماع لوجب مثله في سائر الأُمم، ولما صحَّت المعرفة بأن يقال: إن هذا التكليف مؤبَّد، وذلك ينقطع، لأن شرط التكليف وما به تصير العلَّة مُزاحة، في المكلّف، لا يختلف بهذه الطريقة؛ وقد كان يجب لو لم يثبت في بعض الشرائع أدلة سوى اتفاقهم أن يجري التكليف فيه على طريقة العقل؛ وإذا وجب ذلك، وقد بيَّن الله تعالى في العقل أحكام الحوادث، فلا ضرورة بالمكلَّفين إلى الإجماع، ويجب على هذا القول أن يقع الإجماع على حكم كل حادثة، لكي يزول الغلط بالإجماع، وإلا فإن جاز زوال ذلك مع

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الخلاف، لأدلة الكتاب والسُّنَّة، أو بالرجوع إلى أدلة العقول، فما الذي يمنع من مثله، فيما فيه إجماع، وكل ما يورده على الإمامية في أن لا يجب إثبات حجة في كل زمان يُبطِل التعلّق بهذه الطريقة.

[في بيان توضيح بعض الآيات التي لا تتناول الإجماع]

فأما التعلّق في صحة الإجماع بقوله: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٨١]؛ وتقوية ذلك بما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرّهم مَن ناوأهم إلى يوم القيامة»(١) فبعيد؛ لأنه ليس فيه بيان الأُمة المذكورة، وهل هي من الإنس أو من الملائكة، أو من أُمة الأنبياء المتقدِّمين أو أمة رسولنا صلَّى الله عليه؛ فالتعلّق بذلك يبعد؛ ولو كان ما ذكروه من الخبر متواترًا لكان التعلّق به أقرب؛ وإن كان ظاهر لفظه يقتضي أن طائفة من أمة معينة تختص بهذه الصفة، وقد علمنا أن ذلك لا يصحّ إلا بأن يحمل على ضروب من المجاز، فيقال: المراد بذلك طائفة بعد طائفة، في كل زمان؛ أو المراد بذلك طائفة واحدة تظهر على الحق في خفائها، وبعد انقراضها بما ينقل عنها، والأوّل أقرب إلى المراد، لكنه لا يدلّ على صحة الإجماع، وإنما يقتضي ظهور هذه الطائفة، وعلوّ حالها على الكفَّار، فيما يتعلق بإعزاز الدِّين.

[في بيان أن تديّن الأُمة ليس دلالة على حِجِّيَّة الإجماع]

فأما التعلّق في صحة الإجماع، بأن المتعالم من حال أُمة الرسول عدولهم عن الأوطار واللذَّات، على جهة التديّن، وأَنَفَتهم من الكذب، وإظهارهم العار، في اتّباع الغير وتقليده إلا بعد وضوح الحجة، فكيف يصحّ وهذه حالهم أن يتفقوا على الخطأ، فبعيد؛ وذلك لأن كل الذي ذكروه لا يمنع من صحة اتفاقهم على الشيء لشُبهة ظنّوها دلالة؛ لأن هذه القضية قائمة في كثير، من أُمم مَن تقدَّم، وقد اتفقوا في ذلك على الخطأ من هذا الوجه؛ وهي أيضًا قائمة

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله، وثوبان، ومعاوية. ورواه أبو داود من حديث عمران بن حصين.

في الجماعة الكثيرة من الأُمة، ولم يمنع من اتفاقها على الخطأ، من جهة الجهة، فما الذي يمنع من مثله، في إجماع كل الأُمة! فلا بدَّ للتمسّك في أن الإجماع حجة، من الرجوع إلى غير ذلك.

[في بيان توضيح بعض الآيات التي لا تتناول الإجماع]

فأما التعلّق بقوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: الآيتان ١١٨، ١١٩]، في أن ما زال عنده الاختلاف هو حق ورحمة من عنده، جلَّ وعزَّ، وأنه يدلّ على صحة الإجماع، بعيد؛ وذلك لأن المراد بذلك، ولأن يرحمهم خلقهم، فبيَّن بذلك، جلَّ وعزَّ، أنه خلق الناس للرحمة والمنفعة، خصوصًا مَن كلَّفه، وإنما كلَّفه وخلقه تعريضًا للمنزلة العظيمة، فما في هذا مما يدلّ على صحة الإجماع؟

[في بيان أن مُذاكرة الصحابة ونقاشاتهم ليس دليلًا على الإجماع]

وأما التعلّق في صحة الإجماع بأن الصحابة، رضي الله عنهم، قد كانت تتناظر وتتباحث ما لم يحصل الإجماع؛ فإذا حصل ذلك أذعَنَت وسلّمت كتسليمها القرآن والسُّنَّة، فدلَّ ذلك على صحة الإجماع، فبعيد؛ لأنه استدلال بضرب من الإجماع على ما عداه، والخلاف في الجميع؛ وبمثل ذلك يسقط التعلّق، بما يذكر من تسليمها ببيان الرّدّة، لما أورد أبو بكر رضي الله عنه ما أورده، إلى غير ذلك؛ لأنه كل أمر في إجماع مخصوص سلّموا له؛ وذلك يدلّ على صحة الإجماع، على ما قدَّمناه؛ وإنما تعلَّقنا نحن بإطباقهم على العمل بالخبر. في تصحيح الخبر؛ ثم الخبر جعلناه عمدة في صحة الإجماع، وهو مخالف لما ذكرناه.

فإن قال لنا قائل: أفليس مَن يخالفكم في الإجماع لم يسلّم ما ذكرتموه، فكيف يصحّ اعتمادكم عليه!

قلنا له: إنما اعتمدنا على ما ثبت من الصحابة والتابعين، ولا خلاف بينهم في ذلك، لأن الخلاف في الإجماع حادث من بعد، فلا يؤثِّر في صحة ما اعتمدناه في الصحابة.

[في بيان الدليل الأول والأساسي على صحة الإجماع]

فإن قيل: فلو لم يثبت هذا الخبر أكنتم تجوِّزون في الصحابة مع عِظَم محلها في الدين، رحمة الله عليهم أجمعين، والعلم أن نتمسك بالإجماع وتجعله حجّة وتدين به ولما سمعت في ذلك من الرسول، صلَّى الله عليه، ما يُزيل كلمة شُبهة في ذلك؟

قيل له: إن الإجماع لو لم يثبت أنه حجة بما ذكرناه، من الأدلة، كما يجوز ذلك فيهم لشُبهة عارِضة، كما يجوز مثله في الأكثر منهم، وإنما يجب أن يعتمد في ذلك على الأدلة، لا على مثال هذه الطريقة.

واعلم... أن الواجب في فروع الإجماع أن نثبتها على الأدلة الصحيحة، وقد بيَّنَّا أن أقواها قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النِّساء: الآية ١١٥] لأنه جلَّ وعزَّ، بيَّن بالتحذير والوعيد ما يجب أن يتحرَّز المكلَّف منه، بعد ظهور الحجة، من مشاقَّة الرسول، والعدول عن اتّباع سبيل المؤمنين، وبيَّن بذلك وجوب القبول من الرسول، صلَّى الله عليه، والتسليم لقوله، ووجوب اتّباع المؤمنين، رضي الله عنهم، ثم الرجوع إلى طريقتهم. وقد تقصَّينا القول في ذلك، وفيما يتلوه من الأدلة، ويقاربه في القوَّة؛ لكن الناس، وإن اختلفت طرائقهم في هذه الأدلة، فكل منهم اعتمد إجماع الأُمة، من حيث لا يعلم إجماع المؤمنين إلا بإجماعهم على ما حكيناه عن «أبي علي» رحمه الله في باب الشهداء؛ ولا يخرج عن الأُمة إلا مَن يعلم أنه ليس من المؤمنين، ممَّن ضلَّ وفسق، فإن تميزوا لم يعتدّ بهم في الإجماع، وإذا لم يتميزوا كان المعتبر بإجماع جميعهم، لكي نعلم دخول المؤمنين فيهم، ولا يجب إذا اعتبرنا الكل أن تكون الحجة قول غير المؤمنين، مع قول المؤمنين، بل الحجة هو قولهم، لكنّا لم نتوصَّل إلى بيانه إلا مع قول غيرهم، فاعتبرنا الجميع، كما لم نتوصل إلى قول الرسول إلا بقول غيره معه، وجب أن يعتبر الكل، وإن كان الحجة هو قول الرسول، على كل حال.

[في بيان أن إجماع المؤمنين هو الحجة وليس قول الإمام]

وليس لمَن يقول: إن الحجة قول الإمام أن يتعلق بمثله، فيقول: إنما صار الإجماع حجة لدخول قول الإمام في جملتها؛ وذلك لأنه لم يثبت لهم إمام معصوم، قوله حجة، على ما يذهبون إليه، ولو ثبت ذلك ما كان لهم في ذلك متعلق، لأنه كان يجب لو انفرد الإمام بالقول أن يكون حقًّا، ولو انفردوا عنه أن لا يكون قولهم حجة؛ والحجة هو بعينه؛ فأما إذا لم يثبت ما قالوه، وثبت ما قلناه من صحة إجماع جميع المؤمنين، فالذي اعتبرناه يصحّ لنا، دونهم.

وبعد... فإن الإمام عندهم يتميَّز بنص وإعجاز، فلو ثبت ما قالوه كان لا يصحّ أن يعتبر إجماع الأُمة أصلًا، ولوجب أن يكون انضمام إجماعهم إلى قوله، والحال ما قلناه، بمنزلة انضمام اليهود والنصارى، إلى أُمة نبيِّنا، في هذا الباب؛ وهذا في نهاية البُعد، ويُوجِب عليهم القول بأن إجماع الأُمة معتبر، مع قول الرسول ونصه؛ فإذا لم يصحّ ذلك لأن الحجة هو قوله فقط، فكذلك القول في الإمام، وقد موّه أكثرهم بهذه، لأنهم يطعنون في الإجماع بزعمهم أن الخطأ والسهو إذا جاز على كل واحد منهم جاز على الكل إلى غير ذلك، ثم يثوبون من ذلك إلى أن الحجة قول الإمام فكيف يصحّ على هذا الوجه أن يضمّوا الإجماع الذي أبطلوه، وطعنوا عليه، إلى قول الحجة، الذي إنما اعتمدوه ليُزيل الخطأ والسهو عنهم، في الأمور الجائزة عليهم؛ ويجب أن يكون قولهم في ذلك بمنزلة قولنا في المؤمنين، لو تميَّزوا من غيرهم، ولو كانت الحال هذه لم يعتبر إلا قولهم فقط؛ وإنما اعتبرنا قول غيرهم معهم عند فَقْد التميّز.

فصل في بيان ماهية الإجماع، وما يتصل بذلك

[في بيان الإجماع الذي يعتبرُ حجّة]

اختلفوا في الإجماع المعتبر، بعد اتفاقهم على أنه حجّة؛ فقال بعضهم: المعتبر إجماع كل المصدِّقين على اختلاف أحوالهم، وقولهم هو الحجة.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع المؤمنين منهم، والشهداء، وقولهم هو الحجة، إلا أن لا يتميز قولهم فيعتبر قول غيرهم، ممَّن يعلم معه إجماعهم، على ما قدَّمناه من قبل؛ فقال بعضهم: المعتبر إجماع أكثر الأُمة؛ وتعلَّقوا في ذلك بما روى من قوله، صلَّى الله عليه، عليكم بالسواد الأعظم، وبأمره بملازمة الجماعة، إلى غير ذلك من الأخبار.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع مَن يعلم فيما يظهره أن باطنه كظاهره؛ وكل طائفة يجوز عليها أن لا يكون باطنها كظاهرها متى خالفت لم يخرج قول الناس من أن يكون حجة وإجماعًا.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع الأُمة إلا العدد القليل، الذي يُعَدّ في الشذوذ، فخلافهم لا يعتبر.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع العلماء دون العامَّة.

وقال بعضهم: لا يعتبر في الحادثة إذا كانت من باب الفقه إلا إجماع الفقهاء، دون سائر العلماء.

وقال بعضهم: المعتبر إجماع عترة الرسول، وأهل بيته، صلَّى الله عليهم.

[في إثبات الوجوه التي تُوجِب حِجِّيَّة الإجماع]

وقد بيَّنَّا أن هذا الباب مما لا يصحّ أن يستدرك بأدلة العقول، وأنه لا بدَّ من الرجوع إلى أدلة السمع، لأن العقل يجوز على الطائفة العظيمة الخطأ فيما طريقه الاستدلال والاجتهاد، كما يجوّز عليها الصواب، فبظهور الفعل منهم لا يعلم أنه صواب، كما لا يعلم بظهور المذهب ممَّن يدين به أنه صواب، ولذلك حرّمنا التقليد في الدين، وأوجبنا الرجوع إلى الأدلة، فإذا صحَّ ذلك فالواجب أن يرجع فيما يُحكَى من الإجماع إلى أدلة السمع؛ وعلى هذا الوجه يقوله العلماء على اختلافهم لأنهم إنما اختلفوا فيما به الإجماع، بحسب ما استدلّوا به على الإجماع، وما اعتمدوه من الأخبار وغيرها، في هذا الباب؛ وإنما كَثُر ذكر الأُمة لأنه لا أحد ممَّن تمسَّك بالإجماع إلا وجعل إجماع كل الأُمة حجة؛

وإنما اختلفوا في بعض الأُمة؛ فمَن قال منهم إنه حجة إذا كانوا هم الشهداء والمؤمنون إلى غير ذلك، فقد جعلوا الإجماع حجة، على كل حال، إذا وقع من الأُمة، لدخول مَن اعتبره في الإجماع، في جملة الأمة، على ما تقدَّم ذِكرنا له.

وقد رُوِيَ عن الصحابة أنهم جعلوا إجماع المسلمين حجة، فقالوا: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، إلى غير ذلك.

والأقرب فيما رُوِيَ عنه صلَّى الله عليه، من أن أُمتي لا تجتمع على خطأ، أنه أراد به ما أراده الله عزَّ وجلَّ، بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٠] الآية. لأن ذلك يتضمن طريقة المدح؛ وعلى هذا الوجه تكون الأدلة كلها متفقة؛ لكن الغرض بالإجماع هو ما يحتجّ به جميع الأُمة، على اختلاف مذاهبهم، ولا يصحّ ذلك إلا إذا حصل الإجماع من جهة المصدِّقين، لأن الخوارج لا تعتبر في الإجماع ما تعتبره المعتزلة، فلا يصحّ أن يحتجّ عليهم في المسائل بإجماع المعتزلة[(١)]. وقد نصَّ على ذلك شيخانا؛ فلما كان الاحتجاج لا يتكامل إلا على ما ذكرناه صار كأن المعتبر عند جميعهم هو إجماع الأُمة لما لم يتم الغرض إلا به. والذي نصره «أبو عبد الله» وحكاه عن «أبي هاشم» اعتبار كل المصدِّقين في الإجماع، على اختلاف مذاهبهم؛ لأن الدليل المعتمد في هذا الباب هو الخبر، والخبر يقتضي ذلك، لأنه لا يجوز أن يقال: المراد به مَن يقع اسم الأُمة عليه في اللغة، ممَّن بعث إليه الرسول، عليه السلام، ودعاه إلى شريعته، كفر به أو صدق، لأن مَن لم يصدق به، لا يجوز وهذه حاله في الإجماع الذي لا يجوز أن يكون إلا عن دليل شرعي.

---

(١) هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن بن يسار البصري، أيّد عقيدة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأصبح مؤسِّسًا لفرقة المعتزلة الفلسفية التي تقول بقدرة الإنسان على الأفعال، وخلق القرآن وحدوثه، وهناك فِرَق كثيرة من المعتزلة تزيد على العشرين فِرقة. (الانتصار ص ٢٤٣؛ المِلَل والنِّحَل ص ٤٩ ـ ٧٨؛ طبقات المعتزلة؛ الفرق بين الفِرَق ص ٦٧ ـ ١٢٠).

[في بيان أن الإجماع هو إجماع المؤمنين]

ولا يجوز أن يعتبر في ذلك كل الأُمة إلى آخر الأبد، لأن ذلك يمنع من كون الإجماع حجة في الآخرة، وفي حال زوال التكليف، فلا بد من أن يعتبر إجماع الأُمة في كل حال يقع اسم الأُمة عليها وهذا يُوجِب أن الإجماع حجة في كل وقت، فإذا لم يفصل صلَّى الله عليه، بين بعض من بعض صارت الحجة موقوفة على اجتماع جميعهم، فلا بدَّ من ذلك، إما على جملة وإما على تفصيل؛ وإذا أجمعوا كلهم قولًا أو فعلًا كان حجة، وإن أجمع العلماء، والمعلوم من حال العامَّة الانقياد لها وتوطين النفس على القبول منها والرجوع إليها، صار إجماع العلماء إجماعًا للعامَّة، على جهة الجملة؛ فلا بدَّ في اعتبار الإجماع من هذين الوجهين، ولا يعتبر في الإجماع أن يكون كل واحد منهم قائلًا وفاعلًا، لأن الرِّضا ربما حلَّ محل القول والفعل، وكذلك فترك النكير، على بعض الوجوه ربما حلَّ محل الفعلة والقول، على ما سنبيِّنه.

[في بيان رأي أبي علي في الإجماع]

فلا بدَّ من أن يعتبر في الإجماع بعض ما ذكرناه، من الوجوه، ومتى لم يحصل الإجماع كذلك لم يكن حجة. فأما «أبو علي» فإن اعتبر في الإجماع بالشهداء على ما قدَّمناه، فعلى قوله يجعل إجماع الأُمة حجة، وكذلك إجماع الطائفة المُحِقَّة المُجانِبَة للكفر والفسق، ولا يعتدّ بخلاف مَن ثبت كُفْره وفسقه؛ فأما مَن لم يثبت ذلك منه فإنه يعتدّ بخلافه هنا إذا وقع التمييز، فأما إذا لم يصحّ ذلك فلا بدَّ من أن يعتبر إجماع جميعهم، ليعلم دخول الشهداء في جملتهم؛ والذي يقتضيه ما اعتمدنا عليه من الدلالة على صحة الإجماع نظير هذا الذي حكيناه، لأن المؤمنين هم الشهداء، والطريقة واحدة، على ما تقدَّم ذِكرنا له.

[في بيان وجوب عدم اعتبار الكثرة كشرطٍ للإجماع]

وقد بيَّنَّا أنه لا يجوز أن يحذر تعالى من العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين إلا واتّباع سبيلهم ممكن، وإذا كان ممكنًا، ولم يختص في ذلك حال من حال

فيجب أن يكون الإجماع حجة في كل وقت. وقد علم أنه لا مُعتَبَر بأقل الجمع في ذلك، فالواجب أن يكون المعتبر بجميع المؤمنين فيما يجتمعون عليه، ويصير سبيلًا لهم وطريقة، فلا يخرج عنهم إلا مَن نعلمه غير مؤمن، من الكفَّار والفُسَّاق على ما تقدَّم ذكرناه له.

وهذه الجملة قد أبطلَت قول مَن يعتبر إجماع أكثر الأُمة؛ لأنه يجب أن لا نأمَن أن الصواب مع الأقل، وقوله، صلَّى الله عليه، عليكم بالسواد الأعظم، لا يدلّ على ما اعتبروه؛ لأن أكثر الأُمة لا يقع هذا الاسم عليه، وإنما يقع على جميعهم، فهو موافق لما نقوله؛ فأما ما يُروَى من قوله، صلَّى الله عليه: «عليكم بملازمة الجماعة» فالمراد به بالإجماع، لأنه إن لم يحمل على هذا الوجه أوجب أن كل جماعة كانت، أكثر الأُمة أو أقلها، حجة، وما يتعلقون به من أنه، صلَّى الله عليه، مدح الجماعة والكثرة، فقد بيَّن شيوخنا أن الأمر بالضدّ مما ذكروه؛ لأن كتاب الله، جلَّ وعزَّ، ورد بمدح القليل وذمّ الكثير؛ فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سَبَأ: الآية ١٣]، ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هُود: الآية ٤٠]، ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صٓ: الآية ٢٤]. وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ [الزخرف: الآية ٧٨]، وقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعَام: الآية ١١٦] إلى غير ذلك. وقد قال، صلَّى الله عليه، «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا، كما بدأ»[1]، فنبَّه بذلك على أن الحق مع الأقل، وأنه لا مُعتَبَر في كون المقالة حقًّا بأن تكون ظاهرة، والمتمسّك بها يتمكن من إظهارها؛ فأما ما يعتبر في الإجماع؟ الكل، أو الأكثر؛ دون مَن يجوز أن باطنه بخلاف ظاهره فيما يذهب إليه ويخالف فيه، فقد أبعد، لما قدَّمناه، من الأدلة التي لا تميز بعضًا من بعض؛ على أن الذي ذكره، من تجويز مخالفة باطنهم لظاهرهم إنما يقتضي بإخراجهم من كونهم مُخالفين، على القطع باعتقاد القلب، وليس يجب إذا لم نعلم كونهم مُخالطين مُخالفين أن يكون إجماع مَن عداهم على القول إجماعًا، لأنه لا يجب أن يكون العلم بالإجماع موقوفًا على أن يعلم أنه لا خلاف، أو على أن لا يعلم الخلاف، لأنه قد يحوز

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة.

أن لا يعلم ذلك ولا يعلم الإجماع أيضًا بأن نشك في كل واحد منهما، لفَقْد الطريق الذي به يعلمان.

[في بيان عدم وجوب اعتقاد القلوب كشرط للإجماع]

وبعد... فإنما كان يجب ما ذكرناه لو كان المعتبر بالإجماع والخلاف اعتقاد القلوب، وليس الأمر كما قدَّر، بل المُعتَبَر بما ظهر لنا من اتفاقهم، فإن ظهر الاعتقاد من جميعهم كان حجة؛ وإن ظهر القول أو الرِّضا، أو غيرهما من الأفعال كان أيضًا حجة؛ ومتى ثبت أنه حجة يعلم أنه لا يجوز في باطنهم أن يكون بخلاف الظاهر، لأنه لو كان بخلافه لما كان حجة، فيتوصل إلى ذلك بهذا الوجه؛ لأن كونه حجة لا يتم إلا بعد العلم بهذه الطريقة من حالهم؛ فإذا صحَّ ذلك فما الذي يمنع من كون الأقل مخالفين، فإن كانوا ممَّن يجوز في باطنهم أن يكون بخلاف ظاهره، يكون هذا هو المعتبر في الخلاف، دون الوصوف إلى معرفة الاعتقاد.

وبعد... فلو كان الذي ذكره معتبرًا في الإجماع كان لا يجب أن يكون مثله معتبرًا في الخلاف، لأن الذي أوجب ذلك في الإجماع قام الدلالة على أنه حجة، ولا يجوز أن يكون حجة إلا والباطن مطابق للظاهر، وليس كذلك الخلاف، لأنه لم يثبت أنه حجة، فلا فرق بين أن يُظهِر القول مع العلم بأن الباطن مُطابِق له أو غير مطابق.

وبعد... فإذا صحَّ به قول الرسول عليه السلام، إنه حجّة، ولا يعتبر إلا ما ظهر من قوله، ويجعله دلالة، ويرجع إليه دون ما عداه، فالواجب مثله، في قول المجمعين، وإذا وجب ذلك لم يصحّ أن يعتبر في الخلاف والإجماع ما ذكرناه.

[في بيان فساد مَقولة أن الإجماع هو إجماع العلماء دون العامَّة]

فإن قال: كان يجب مع تجويزنا أن يكون باطن قول الفرقة اليسيرة بخلاف ظاهره، أن يجوز أن يكون هو الحق، والباطل هو قول الطائفة العظيمة، التي لا يجوز ذلك فيها، وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا ما ذهبنا إليه.

قيل له: كذلك نقول؛ لأن تجويزنا ذلك فيهم لا يمنع من أن يجوز أن قولهم هو الحق، لكنّا متى علمناه حقًّا لم نجوِّز أن باطنهم بخلاف ظاهرهم؛ ومتى لم نعلمه حقًّا جوَّزنا ذلك، وإذا علمنا أنه الحق علمنا أن الطائفة العظيمة مُبطِلة، وإن كان باطنها كظاهرها، لأن ذلك غير ممتنع في المُبطِل أن يكون باطنه كظاهره مرة، وأخرى باطنه بخلاف ظاهره، وإنما يمتنع ذلك في الطائفة المُحِقَّة، إذا ثبت أن قولها هو الحق، لما ثبت من الدليل أن الحق لا يخرج عن طائفة من الأُمة، فمَن ثبت أن قوله الحق لا بدَّ من أن يكون ممدوحًا، وذلك يمنع من أن باطنه بخلاف ظاهره؛ فأما مَن لم يجعل قول النفر اليسير كالواحد، والاثنين، والثلاثة خلافًا فقوله بعيد من الوجه الذي قدَّمنا ذكره؛ ولا يمكنه أن يتعلق بأن اسم الأُمة يقع على الأكثر، لأن ذلك إن وقع فهو مجاز، لا يجوز أن يحمل الكلام عليه إلا بدليل، وإنما قال العلماء إن الشاذّ لا يُعَدّ في الخلاف إذا كان الإجماع قد تقرر وثبت وشذَّ البعض؛ فأما إذا لم يثبت الإجماع فقول الواحد معتبر، لأنه في الحقيقة مانع من الإجماع محقق الخلاف، فلو لم يعتبر لم يجز أن يعتبر خلاف الطائفة الكثيرة أيضًا. فأما مَن اعتبر في الإجماع إجماع العلماء دون العامّة فقد بيَّنّا فساد قوله؛ لأن العامَّة إذا كانت من أهل الحق عارفة بجملة الدين، فلا بدَّ من دخولها تحت الأدلة التي نعتبرها في كون الإجماع حجة، ولو لم نعتبرها في الإجماع لوجب أن لا يعتبر الكثير من العلماء.

[في بيان اعتبار رأي العامّة في الإجماع]

فإن قال: فكيف يعتبرون في الإجماع، ولا مدخل لهم في الاجتهاد!.

قيل له: إذا كان ما نعتبره من الإجماع مما يتعلق الغرض به بالكافَّة فحالهم كحال العلماء؛ وإذا كان ذلك مما يختصّ العلماء فبأن يعرف في الجملة انقيادهم للعلماء، وتركهم الخلاف عليهم، فأما مَن اعتبر في الإجماع على المقالة بقول مَن اشتهر بذلك العلم دون غيرهم، حتى لا يعتبر في الإجماع على مسائل الفقه إلا بالفقهاء، وعلى مسائل الفرائض إلا بأهلها، وعلى مسائل الكلام إلا بأهله، فقد أبعد؛ لأنه لا يجب فيمن لم يشتهر ببعض العلوم أن لا يكون من أهله، لأنه قد يجوز أن يتَّكل على غيره في الفُتيا

والاجتهاد، مع تقدّم في ذلك الباب؛ وقد ثبت عن الصحابة أن بعضهم كان يُحيل على بعض في الفتاوى طلبًا للسلامة، فكيف يصحّ هذا الاعتبار الذي ذكره.

فإن قال: لأنه قد ثبت أنه لا يرجع في تقويم البز إلا إلى أهله.

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته؛ لأنه قد يكون مَن ليس بمتشاغل بصنعة البزّ أبصر ممَّن يعانيه ويشتغل به، فهذا دليل من هذا الوجه؛ وإن كان أمر العلم يخالف طريق التقويم، لأنه لا يرجع فيه إلا إلى مَن عرف عادة البياعات، على وجه مخصوص في الأمر الذي يقومه؛ وليس للأحكام عادة معتبرة، بل الواجب أن تتبع فيها الأدلة؛ وقد يكون غير الفقيه عارفًا بأدلة الأحكام كمعرفة الفقيه، بل ربما كان أعرف؛ وهذا يبيِّن فساد هذه الطريقة.

[في بيان فساد مقولة أن الإجماع هو إجماع الصحابة أو عترة الرسول]

فأما عترة الرسول، عليه السلام. فمتى صحَّ إجماعهم، فقد حكى عن «أبي علي» أنه حجّة، للخبر، الذي قدَّمناه، وإن كان لم يقطع بصحته، لأن الألفاظ فيه مختلفة، وإن كان في العلماء مَن يقول: إن المراد بالخبر التمسك بطاعة الإمام، الذي يكون من العترة؛ لأنه قد وجبت طاعته، لوجوب التمسك بكتاب الله، جلَّ وعزَّ، وذكر أن ذلك بمنزلة قوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٥٩] إلى غير ذلك.

وقد قال بعضهم: إن ظاهر الخبر يقتضي أن قولهم حجة، فيما يشهد الكتاب بصحته، ليصحّ كونهم غير مُفارقين الكتاب. وقال بعضهم: التمسّك بكتاب الله معلوم، والتمسّك بالعترة مجمل، لأنه لم يذكر عليه السلام ما يتمسك به منهم: أهو اتباعهم في القول والفعل، أو التديّن بمحبتهم، وإعظامهم، لمكان الرسول، عليه السلام، والأوّل في ظاهر الخبر هو أقوى.

فأما مَن اعتبر في الإجماع الصحابة فقط، فظواهر الأدلة الدَّالَّة على صحة الإجماع تمنع من ذلك. لأنه، جلَّ وعزَّ، بين وجوب اتّباع سبيل المؤمنين، ولم يخصّ عصرًا من عصر، وكذلك القول في نفيه الخطأ عن إجماع الأُمة؛

فأما تعلّقهم بأنهم اختصوا بشهادة الرسول، ومعرفة أغراضه فإنه بعيد؛ لأن ذلك يُوجِب أن مَن عداهم لا يعرف مراد الرسول، في باب الأحكام بالنقل، والتواتر، وسائر الأخبار.

فإن قال: قد يعرفون ذلك بالخبر، كمعرفة الصحابة بالمشاهدة فقد أبطلوا اختصاص الصحابة، لأنه لا معتبر بالمشاهدة، وإنما المعتبر بمعرفة الأحكام من قبله، فإذا كان مَن لم يشاهد بمنزلة مَن شاهد في معرفة ذلك فكيف نفصل بينهما في هذا الباب! على أن تأثير المشاهدة هو معرفة المقاصد باضطرار، وقد يحصل ذلك بالخبر المتواتر، كما يعلم باضطرار. فإنه، صلَّى الله عليه، كان يتديَّن بتحريم الخمر، وينصّ عليه، إلى غير ذلك؛ وهذا يُبطل الاختصاص، من هذا الوجه أيضًا؛ على أن العلم بقصده، صلَّى الله عليه، من جهة الاستدلال يحلّ محلّ العلم بقصده من جهة الاضطرار في أنه تعرف به الأحكام؛ فما الذي يمنع من أن غير الصحابة كالصحابة في ذلك؟ وإن اختصوا بمعرفة قصده صلَّى الله عليه، دونهم؟

[في بيان فساد مقولة إن الإجماع هو إجماع أهل المدينة]

فأما مَن اعتبر في الإجماع إجماع أهل المدينة[(١)] فقد أبعد، لأن ما دلَّ على الإجماع يقتضي أنه لا معتبر ببلد دون بلد، ولا ببقعة دون بقعة، وأن المعتبر بالمجمعين إذا كانوا كل الأُمة، أو كل المؤمنين، فكيف تصحّ هذه الطريقة!

وبعد... فقد علمنا أن البلد لا مُعتَبَر به، وإنما المُعتَبَر بأهله، لأن الاجتماع على المقالة منهم يقع، فإذا صحَّ ذلك فسواء كانوا بالمدينة أو بمكة، في أن الحال لا تختلف. فأما ترجيح خبرهم على خبر غيرهم فقد يصحّ على وجه، وقد لا يصحّ؛ والوجه الذي يصحّ عليه لا يصحّ أن يكون الوجه في صحته كونهم بالمدينة؛ وذلك مما قد بيَّن في أصول الفقه. وتعلّقهم في ذلك

(١) مدينة في بلاد الحجاز، كانت تدعى يثرب، وسكانها من الأوس والخزرج واليهود، هاجر المسلمون إليها فسُمِّيت بمدينة النبي ﷺ، وبها قبر الرسول ﷺ. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ١٠٠، ١٠١).

بأن المدينة معدن الوحي، ومستقر الشرع، وموضع كمال الدين؛ وقد مدحها الرسول، إلى غير ذلك لا يُوجِب أن إجماع أهلها هو المعتبر؛ لأن مدحهم يتناول خيارهم، وفي كل بلد خيار يستحقون المدح، ولا يُوجِب ذلك اعتبار إجماعهم؛ ولا فرق بين مَن عقد الإجماع بأهلها لما ذكره، وبين مَن زعم أن مبدأ كثير من الفتن كان منها فيجعل ذلك مقويًا لمكة، أو للبصرة[١]، أو الكوفة[٢]، إلى غير ذلك؛ ولا فرق بينه وبين مَن قال: إن المعتبر إجماع أهل مكة، لأن كمال الدِّين بها حصل عام الفتح؛ وهذا ركيك من القول يُغني عن وضوح فساده.

فصل في بيان الوجوه التي عليها يكون الإجماع حجة، وما يتصل به

اعلم... أن الإجماع في كونه حجة فرع على الكتاب والسُّنَّة، فما لا يصحّ أن يحتج بهما فيه من العقليات فبأن لا يصحّ أن يحتج فيه بالإجماع أولى؛ وقد بيَّنَّا شرح ذلك فيما سلف. وسبيل الإجماع في أنه يجب أن يتأوَّل إن ثبت فيه الخلاف وقول يخالف ما دلَّ العقل عليه، سبيل الكتاب والسُّنَّة لأن حاله لا يزيد على حالهما وهذا ما لم يبلغ إجماعهم حدَّ الضرورة، فإذا بلغ هذا الحدّ، وعلم اعتقادهم ومقاصدهم لم يصحّ أن يتأوَّل؛ ولا يقع ذلك إلا في الأمور الصحيحة؛ كما لا يجوز أن يعرف دين الرسول، صلَّى الله عليه، باضطرار إلا في الأمر الصحيح؛ وعلى هذا الوجه تأوّل شيوخنا كثيرًا من إطلاق المجمعين على وفاق الأدلة الصحيحة، وجعلوها كمتشابه القرآن، في هذا الباب؛ فأما الاحتجاج بإجماعهم على مَن يعترف بصحة الإجماع في باب التوحيد والعدل فغير منكر اليقال به خروج المخالف عن طريقة الإجماع، لا

---

(١) مدينة في العراق، اختطَّها عُتبة بن غزوان في سنة ١٦ هـ، كانت من أهم المراكز الإسلامية في التجارة، ومقصد القوافل. وكان معظم سكانها من ربيعة ومُضَر. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٥١٧).

(٢) من مدن العراق، أسَّسها سعد بن أبي وقاص سنة ١٧ هـ في خلافة عمر بن الخطاب، فأصبحت قصبة العراق الأعلى، واتخذها عليّ بن أبي طالب عليه السلام مركزًا للخلافة. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٥١٧، ٥١٨).

لأنه مما لا يصحّ الاستدلال به، على ما قدَّمناه في الآيات المحكمة في القرآن، وقد تقدَّم بيان ذلك من قبل.

[في بيان اختلاف الآراء حول الإجماع]

واختلف الناس في هذا الباب من وجوه:

منها: الإجماع بعد الخلاف، فقال قائلون: ليس بحجة، وإن صحَّ أن يقع. وقال آخرون: لا يصحّ أن يقع، ولو وقع لكان حجة.

وقال قائلون: يصحّ أن يقع، وإذا وقع فهو حجة، ولا فرق بينه وبين الإجماع المبتدأ، ولا يفصلون بين إجماع بعد خلاف، في زمان الخلاف وعصره، أو بعد ذلك.

ومنها: الإجماع الواقع عن قياس واجتهاد، فقال قائلون: إنه لا يقع ألْبَتَّة. وقال آخرون: يقع ولا يكون حجة. وقال بعضهم: يقع ويكون حجة بمنزلة الإجماع الواقع عن توقيف ونص.

ومنها: الإجماع فيما يتصل بالأوامر، فقال بعضهم: إنه يقع ولا يكون حجة، لأن إجماعهم لا يزيد على قوله، صلَّى الله عليه، وقد كان يقول القول ثم يعدل عنه إلى رأي غيره، فيما يتصل بالحروب وغيرها. ومنهم مَن قال: إذا وقع كان حجة، كالإجماع الناقع في باب الديانات.

ومنها: إجماعهم على أمر يعلم أنه لا يُوجِب التضليل، إن كان خطأ، وفي الناس مَن أجاز ذلك، ولم يجعلهم حجة؛ وفي الناس مَن أجازه وألزم اتّباعهم، وزعم أن المتأسَّى بهم مصيب، وإن كانوا غالطين. ومنهم مَن منع ذلك، أصلًا على ما يذهب إليه.

ومنها: إجماعهم على قول لا يطاق الاعتقاد؛ ففي الناس مَن أجاز ذلك، ولم يعتبر الاعتقاد أصلًا، وفي الناس مَن أجازه، وأوجب أن يكون الاعتقاد مطابقًا له. وفي الناس مَن لم يعتبر إلا الاعتقاد في الإجماع والخلاف، دون

الأقوال الظاهرة؛ وفي هذا الباب مسائل تدخل في الوجه الذي يصحّ أن ينعقد الإجماع عليه، أو تدخل فيما يكون إجماعًا أو خلافًا، وفيما يكون خلافًا، وحكمه حكم الإجماع على ما نبيِّنه من بعد في هذا الباب.

فأما الإجماع فيما طريقه التوقيف لا عن توقيف فقد أجازه قوم، ومنع منه شيوخنا في هذا الباب.

فأما الإجماع فيما يتصل بالتسهيل والرخص، وإن لم يكن فيه شرع ففي الناس مَن أجازه ومنهم مَن أباه.

فأما الإجماع فيما طريقه الشك والتوقّف فلا معنى للقول فيه، لأنه داخل فيما لا ينعقد الإجماع به. وسنذكره في باب الإمامة.

[في الدلالة على حِجِّيَّة الإجماع بعد الخلاف]

وتبيَّن الآن جملة وجيزة في هذه المسائل: فالذي يدلّ على أن الإجماع بعد الخلاف حجة أن الدليل الدّالّ على ذلك يتناوله كتناول الإجماع المبتدأ؛ ولأن ما أجمعوا عليه هو سبيل المؤمنين، فيجب أن لا يعدل عن اتّباعه؛ وأن تحصل له المزية في باب الاتباع؛ وقد بيَّنَّا في «العمد» أن جعلنا ذلك حجة إنما يصحّ في المنع من القول، بخلافه في المستقبل، لا أنه يطعن فيما تقدَّم من الخلاف، وأنه في هذا الباب كالناسخ الذي يحرم الخلاف في المستقبل ولا يُبطِل ما تقدَّم.

وبيَّنَّا أن من حق الإجماع أن لا يقع مشروطًا، لأنه طريق العلم، كالنصوص المستقرّة، فلا يجوز بعد الإجماع على قول، أن يقع الإجماع على خلافه، وليس كذلك الإجماع الخلاف؛ لأنه إذا كان من باب الاجتهاد فإنما يصحّ بشرط أن لا يحصل ما يقطع الاجتهاد، وإذا ورد الإجماع بأحد القولين زال بذلك الشرط في الاجتهاد؛ كما أن الغائب عن الرسول يجتهد في الحادثة ما لم يرد النص بخلافه، فإذا ورد يقطع حكم الاجتهاد.

وبيَّنَّا أن ذلك واجب في الاجتهاد، من حيث يسلك به طريق غالب الظن، وليس كذلك ما هو طريق العلم؛ لأنه لا يقع مشروطًا إلا بما يجري مجرى النسخ الذي لا يصحّ في الإجماع.

[في بيان عدم جواز مخالفة الإجماع الذي هو حجة بإجماعٍ مُغايِر]

فإن قال: فإذا جوَّزتم الإجماع على أحد القولين فقد جوَّزتم إجماع. . . . .[1] فيكون كالناسخ له.

قيل له: إن الذي قدَّمناه في اشتراط القول الواقع عن الاجتهاد يمنع من كون الإجماع على أحد القولين نسخًا، لأنه كالشرط الذي يقع عليه رأي المجتهد؛ وليس كذلك الإجماع لو زال بالإجماع، لأنه لا يصحّ فيه معنى الشرط.

فإن قالوا: قد جوَّزوا أن يكون، صلَّى الله عليه، قد بيَّن في العبادة من قبل الإجماع أنها تكون مصلحة، على حسب ما يقع الإجماع، بعد الإجماع عليه من بعد، فيكون ذلك جائزًا، ويكون جاريًا مجرى النسخ.

قيل له: لا يجوز أن يقع ذلك، ويخفى على المجمعين، وإذا لم يخفَ عليهم فلا بدَّ من تعلّق إجماعهم بالوقت في ذلك الحكم، فإذا كان كذلك لم يحصل الإجماع الثاني مخالفًا للإجماع الأوّل.

وبعد. . . فقد صحَّ أن المجمعين قد اتفقوا أنه لا تجوز مخالفة الإجماع الذي هو حجة، على وجه، ولا يجوز أن يتغيَّر في كونه حجة، وإنما جوّزوا خلاف ذلك في الإجماع الذي لم يعتقد. . . . .[1] حجة وفي ذلك إبطال ما سأل عنه. وهذه الجملة قد أبطلت قوله: إن الصحابة إذا اختلفت على قولين فقد جوّز جميعهم أن يقال بكل واحد منهما، فلا يصحّ ارتفاع هذا الإجماع، كما لا يجوز تغيّر حال هذا الإجماع بإجماع ثانٍ؛ لأن الذي قدَّمناه قد بيَّن الفرق بين الموضعين.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فإن قيل: إن الإجماع على الشيء يقتضي عندكم أنه صواب فلا يُوجِب بُطلان خلافه إلا بإجماع ثانٍ يُوجِب أن الخروج عن الإجماع غلط؛ وهذه الطريقة غير حاصلة في الإجماع بعد الخلاف؛ فمن أين أنه قاطع لحكم الخلاف؟

قيل له: إن الدليل إذا اقتضى كونه حجة فقد صحَّ بإجماعهم أن كل إجماع ثبت حجة لم تجز مخالفته؛ لأنهم بهذا الإجماع لم يفصلوا إجماعًا من إجماع في كونه حجة.

وبعد... فقد بيَّنَّا أن لطريقة المؤمنين مزية في الاتباع على ما شهد به الكتاب فلا يجوز أن يكون الخارج عن سبيلهم بمنزلة سبيلهم في باب الاتباع على وجه من الوجوه؛ فإذا صحَّ في الصحابة أن تجمع بعد الخلاف، ويكون إجماعها قطعًا لحكم الخلاف فكذلك العمل في العصر الثاني، لأنّا قد بيَّنَّا أن انقراض العصر لا يصحّ أن يكون شرطًا في هذا الباب.

[في بيان رأي أبو عبد الله وأبو علي في مسألة الإجماع المخالف للإجماع]

وقد قال «أبو عبد الله»: إنه لا مانع يمنع من إجماعهم بعد إجماع على خلافه، فإنه بمنزلة الإجماع بعد الخلاف من جهة القياس، وإنما يمتنع من ذلك لإجماعهم؛ وذكر أنه لا فوق بين الإجماع والخلاف في جواز دخول الشرط فيه، لولا ما أوجب السمع الذي قدَّمناه فيما يرتب عليه الشرع، فيجب أن يعتمد عليه فأما «أبو علي» فإنه منع من ذلك، من وجه آخر؛ لأنه قال: لو جوَّزنا الإجماع ثانيًا على خلاف ما أجمعوا عليه أو لا يُوجِب أن لا يستقر الإجماع استقرارًا يمنع معه من المخالفة، لأنه كان يجوز فيمن يخالف أن يكون مُصيبًا بأن ينضاف إلى قوله، حالًا بعد حال، قول غيره، فيصير إجماعًا، كما يجوز في الخبر الوارد في النسخ أن ينضاف إليه خبر غيره، على وجه تقوم الحجة به، فكما لا يمنع من صحة الخبر الوارد بذلك إذا كان ما ذكرناه مجوّزًا فكذلك القول في الإجماع، وهذا يؤدّي إلى إبطال الاحتجاج بالإجماع على مَن.....[١] فيه وخالف، واستقر كاستقرار الشرع من

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الرسول، عليه السلام، المعلوم أن النسخ لا يرد عليه، فلا يصحّ في الحال هذه، أن تتغير دلالته.

[في عدم جواز مخالفة الإجماع الأول ذو الدلالة القاطعة]

فإن قيل: إن الخلاف إذا كان سائغًا فإجماعهم على أن أحد القولين لا يمنع في القول الآخر من أن يكون الدليل الذي استدلّوا به عليه قائمًا، ولا يجوز مع قيام الدليل تحريم القول بالمدلول.

قيل: إنما جوَّزنا ذلك فيما لا دليل عليه، لأن ما عليه دليل قاطع إذا حصل الإجماع على أحد القولين علمنا به أن القول الآخر كان غلطًا من قائله، ويعلم أنه مقول عن شُبهة لا عن دلالة، ولا يجوز فيما هذه حاله أن يجوز المجمعون القول به، وإنما يجوز في ذلك فيما طريقه غالب الظن والاجتهاد؛ وقد علمنا أن طريقة الاجتهاد قد تتغيَّر، على المجتهد باجتهاد يرد عليه يكون أقوى منه، فإذا ساغ ذلك فيه لم يمتنع أن يرد الإجماع فيمنع من الأخذ به لأن طريقة الاجتهاد لا يمنع فيها الشروط والاختصاص.....(١) جوَّزنا الاجتهاد في مسائل دون غيرها، وفصلنا بينه وبين طرق.....(١) التي لا يكاد يقع التخصيص فيها.

فإن قال: إن الإجماع في الاجتهاد باب لا يقع، فكيف يصحّ ما ذكرتم.

قيل: سنبيِّن صحة ذلك.

[في إثبات الإجماع بعد الخلاف]

فإن قيل: إذا كانت دواعيهم من قبل دعت إلى اختلاف فكيف يصحّ أن يجمعوا؟!

قيل: إن ذلك غير ممتنع بأن يقوى عندهم أحد الداعيين، كما لا يمتنع من جماعة مختلفة الرأي عند المشورة أن يتفقوا على أمر واحد؛ على أن هذا

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الاعتراض يقتضي أن الإجماع لا يقع بعد الخلاف، لا لمزية تطعن في كونه حجة، إن وقع.

فإن قال: هذا هو المقصد بالسؤال، فما المانع منه؟

قيل: ما سنبينه من صحة الإجماع على القول الواقع عن قياس، لأن ذلك إذا صحَّ ابتداء لم يمتنع بعد خلاف.

فإن قال: ألستم تجوّزون في العامِّي أن يتبع العالِم في القول في حال حياته، وبعد وفاته، فجوّزوا في القول المتروك بالإجماع أن يقول به العامِّي؟

قيل له: إذا أبطل الإجماع حكمه لم يجز له ذلك كما إذا تغيَّر اجتهاد العالِم الذي يرتكن إليه في الفُتيا لم يجز له ذلك.

فإن قال: أفتقولون: إن موت الفرقة المخالفة يُوجِب قطع الخلاف؟

قيل: نعم، لأنه بعد موتها إذا لم يبق إلا التمسك بالقول الآخر فقد حصل إجماع، والحال فيه كالحال في الإجماع بعد الخلاف.

فإن قال: إن الإجماع بعد الخلاف غير طريقة الاجتهاد، فيصحّ فيه ما ذكرتم وليس كذلك موت أحد القائلين؛ لأن حال القول الآخر، وحال مَن تمسَّك به على ما كان من قبل؛ فكيف يقطع حُكم الخلاف؟

قيل له: إنما ينقطع ذلك من حيث كان إجماعًا، فلا يصل بين الأمرين في هذا الباب، ولسنا نقول: إن القاطع لقولهم هو موتهم، لأنهم لو ماتوا، وتغير اجتهاد الناس أو بعضهم لم يكن حجة، فالحجة في حصول الإجماع فقط؛ وعلى هذا الوجه بيَّنَّا كثيرًا من الأصول، فقلنا: إن تقرير الإجماع بعد موت «سعد بن عبادة»[1] في الإمامة يقتضي أن يقطع على صحتها؛ وعلى هذا الوجه قال أكثر الفقهاء: إن بيع أُمهات الأولاد لا يجوز للإجماع الواقع في التابعين، وإن كانت الصحابة في ذلك مختلفة.

---

(١) سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة، الخزرجي، أبو ثابت: صحابي من أهل المدينة، كان سيد الخزرج وشهد العقبة وشهد أُحُدًا والخندق. طمع بالخلافة ولم يبايع أبا بكر، مات بحوران سنة ٦٣٥ م. (تهذيب ابن عساكر ٦/ ٨٤؛ صفوة الصفوة ١/ ٢٠٢؛ طبقات ابن سعد ٣/ ١٤٢).

فصل في أن الإجماع قد يكون من القياس والاستدلال

[في بيان الدلالة على جواز أن يكون الإجماع من خلال القياس]

فأما الإجماع فقد يجوز أن يقع عن سائر الأدلة، من غير اختصاص، لأن الدليل المُوجِب لكونه حجة لا يفصل بعض ذلك من بعض؛ فإذا جاز أن يجمعوا عن توقيف، فما الذي يمنع أن يجمعوا عن قياس واجتهاد؛ فإن الذي يجب القطع عليه: أنه لا يصحّ في إجماعهم أن يصدر عن تنجيث وتقليد، فأما صدوره عن دليل دون ذلك فلا يصحّ إلا بضرب من الأدلة، فما لم يحصل فالواحب أن يجوز الجمع على حدٍّ واحد؛ ثم ينظر، فإن صحَّ في البعض ما أجمعوا عليه أنهم قالوا عن قياس ينص أو دلالة [قطعنا عليه وإلا] فالتوقّف واجب.

فإن قال: إن المانع من ذلك اختلافهم في كون القياس حجة، فلا يصحّ أن يجمعوا على القول لأجله.

قيل له: إذا صحَّ بالدليل أنه حجة لم يمتنع ذلك، كما لا يمتنع أن يجمعوا على الشيء من جهة العموم واستنباط الأدلة، ولو اختلف الناس فيهما.

فإن قال: لا يجوز مع اختلافهم في كونه حجة أن يجمعوا على القول لأجله، لأن ذلك كالمناقضة.

قيل له: إن ذلك لو كان مناقضة في بعض الأمور، فما الذي يمنع من تجويزه، فيكونون راجعين إلى الصواب. فإن قالوا بالقياس عادلين عن الخطأ بأن نفوا كونه حجة، وإنما لا يجوز أن تقع منهم المناقضة، على وجه يقتضي أن الوجه الثاني هو الخطأ، فأما ما يقتضي أنه الصواب فيجوز، هذا لو سلم لهم أن الخلاف في الاجتهاد قائم وليس الأمر كما ظنوه، لأن الخلاف إنما حدث بعد أعصار الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، فلا يجوز التعلّق بما أورده.

[في بيان أن الإجماع قد ينعقد عن طريق الاجتهاد]

وليس لهم أن يقولوا: إن الإجماع لا يصحّ أن يقع عن الاجتهاد لأنه يقتضي الاتفاق من غير تواطؤ وتراسل وإجماع ومشاهدة، وهذا لا يصحّ وذلك لأن الجماعة لا يمنع أن تجتمع على القول للشُّبهة، فبأن يجوز ذلك عليها، لما هو حجة، أولى؛ وكما لا يقال في الشُّبهة: إن ذلك يمتنع لما سألت عنه فكذلك في الحجة.

وبعد... فيجب على هذا القول أن لا يصحّ إجماعهم على الشيء من جهة الاستنباط والاستدلال بالعموم لمثل هذه الطريقة؛ بل يجب أن لا يجوز إجماعهم على القول إذا كان عن دليل وتوقيف كان ما دعا كل واحد منهم هو الذي دعا الآخر، فيصحّ اجتماعهم عليه، كصحة اجتماع الجمع العظيم على الصدق في الخبر، وليس كذلك حالهم فيما طريقه القياس؛ لأن الداعي قد يختلف، فلا يصحّ أن يتفقوا إلا عن مواطأة كالكذب.

قيل له: ليس الأمر كما قدّرته، لأن طريقة الاجتهاد قد تصحّ، فتكون معلومة ظاهرة، وتحلّ محل التوقيف فيما ذكرته، بل ربما أربت في الوضوح والجلاء على كثير من التوقيف، فما الذي يمنع مما ذكرناه؛ وما الذي يمنع من أن يقول العالم المقدّم القول، ويبرز طريقة القياس، حتى تظهر طريقة القياس للباقين، فيسلكون مسلكه، وينعقد الإجماع على هذا الحدّ؛ وما الذي يمنع من أن تكون طرقهم في القياس تختلف، وإن كان يؤدِّي إلى قول متفق، فينعقد الإجماع على هذا الحدّ، ويفارق دليل ما مثل به من الخبر عن الأمر الضروري، ومماثل الخبر عن الأمر المشتبه، الذي لا يمتنع اجتماع الخلق عليه للشُّبهة، مع عدم المواطأة.

[في بيان جواز الإجماع على الحكم قياسًا بعِلَل مختلفة]

وليس لأحد أن يقول: إن إجماعهم على الحكم قياسًا يقتضي إجماعهم على العلّة. فتصير معلومة، ويخرج ذلك عن باب الاجتهاد؛ وذلك لأن العلة

بإجماعهم لا تصير معلومة، لأنها لا تخرج من أن تكون مَقولة من طريق غالب الظن، لكنه يعلم تعلّق الحكم بها. ولو كان إجماعهم عليها يُدخِلها في أن تكون معلومة ما الذي كان يمنع من أن يجتمعوا على الشيء قياسًا فيكون الحكم مقطوعًا عليه فكذلك العلَّة؛ وإنما يمتنع ذلك في المجتهدين إذا لم يقترن باجتهادهم ما يُوجِب كونه حجة.

وبعد... فغير ممتنع أن يجمعوا على الحكم قياسًا بعِلَل مختلفة، لا يقع الإجماع عليها، لأن الحكم الواحد قد يثبت بعِلَل.

فإن قال: جواز الحكم من جهة الاجتهاد يُوجِب خروجه عن بابه إلى طريقة العلم.

قيل: ذلك لا يمتنع عندنا، كما لا يمتنع أن يقترن بالاجتهاد حكم الحاكم، فيصير مقطوعًا به، أو يقترن به إجازة الرسول، عليه السلام، فيمن اجتهد، وهو غائب عنه، إلى ما شاكل ذلك.

[في جواز حِجِّيَّة الإجماع المتأتّي عن الاجتهاد]

فإن قال: أفتجوِّزون فيما أجمعوا عليه، وإن لم يذكروا التوقيف، أن يكون إجماعهم عن توقيف؟

قيل: نعم...

فإن قال: فجوّزوا ذلك في كل إجماع يدَّعي أنه منقول من جهة الاجتهاد، ويكون ذلك التوقيف غير منقول.

قيل: إنّا نجوّز ذلك، ما لم نعلم بالدليل خلافه، فإنما يعلم ذلك بأن يكون ما أجمعوا عليه لا طريق للاجتهاد فيه، فنحمله على أنه عن توقيف، وإذا كان الاجتهاد فيه يسوغ، ونقل ذلك عنهم تنبيهًا أو تصريحًا علمنا أنه على الاجتهاد نحو ما ثبت عندنا أن النص على الإمام لم يثبت، وأجمعوا على العقد لأبي بكر، فعلمنا أنه عن اجتهاد فكل موضع لو كان هناك توقيف لوجب أن

يظهر، ينبغي إذا أجمعوا عليه أن يعلم أن إجماعهم عن قياس، وعلى هذا الوجه قيل في حدّ شارب الخمر أنه عن رأي رأوه، لما نقل ذلك؛ وقيل في قتال أهل الرّدّة[1]، إنه عن نص، لما لم يصحّ كونه عن اجتهاد؛ وإذا صحَّ فيما أصله الاجتهاد أن يجب على الأمة الانقياد له، كعقد الإمام الذي يتولّاه نفر من أهل الحلّ والعقد، فما الذي يمنع أن يقع الإجماع في الأصل، عن اجتهاد؟ فإذا جاز في كثير من الأدلة، مع الخلاف الشديد فيه، أن يقع الإجماع لأجله، فما الذي يمنع من مثله في الاجتهاد؟ وإن كان، صلَّى الله عليه، لو تعبَّدنا بالاجتهاد لم يخرج الاجتهاد عن بابه، وإن لزم اتّباعه فيه، فما الذي يمنع من مثله في الأمة..... [2] التأسِّي، من حيث لا بدَّ أن تعرف صورة الفعل والوجه الذي عليه يصحّ.

وبعد... فإنما وجب عليه اتّباع سبيلهم، من حيث اقتضى ذلك مدحًا وصوابًا فيهم، فلا يجوز ما قاله.

[في بيان عدم جواز ارتداد الأُمة عن الإيمان]

واختلفوا في الأُمة: هل يجوز عليها الارتداد والكفر أو لا يجوز؟

فقال قائل: إن ذلك لا يجوز، لأنه من أعظم الخطأ، للوجه الذي قدَّمناه.

وقال آخرون: ذلك جائز لأنه لا يكون اجتماعًا من الأُمة والمؤمنين على الخطأ، بل يكون اجتماعًا من الكفَّار على الخطأ؛ والأوّل أصحّ عندنا؛ لأن قوله لا تجتمع أُمتي على خطأ يقتضي أنهم في المستأنف لا يجمعون على خطأ، ولم يفصل خطأ من خطأ يخرجون به عن كونهم من الأُمة، أو لا يخرجون به عن هذه الطريقة.

---

(١) هم القبائل التي ارتدّت عن الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ، فما كان من أبي بكر من أن قام بحروب ضدّهم حتى ردّهم إلى الإسلام. (تاريخ الإسلام للدكتور حسن حسن ١/ ٣٤٤ ـ ٣٤٦).

(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فإن قال: فيجب أن لا تجوِّزوا أن تتغيَّر حال الأُمة، فيخرج مؤمنهم عن كونه مؤمنًا.

قيل له: قد قال بذلك كثرة من أهل العلم، لأنهم أوجبوا في الشهداء أن حالتهم لا تتغير، وإن كان في الناس مَن يجوّز تغيّر حال البعض دون حال الجميع، وإن لم ننكر أن يرتدّ بعض الأمة، وإنما أنكرنا ارتداد جميعهم. وما قدّمنا من الأخبار الدَّالَّة على أن طائفة من الأُمة لا تزال متمسكة بالحق، يمنع من ذلك.

فصل في المنع من إجماعهم على ما الباطن بخلافه

فأما إجماعهم على قول لا يطابق الاعتقاد فقد بيَّنّا من قبل أن الصحيح أنّا نعلم بإجماعهم على القول والفعل أن الاعتقاد يُطابقه، إن لم يتقدَّم لنا العلم باعتقادهم، لأنه لا يجوز أن يكون قولهم وفِعْلهم صوابًا إلا على هذا الحدّ، وإلَّا حلَّ محل النِّفاق الذي يعرف من طريقه الخطأ.

فإن قال: فيجب أن تعتبروا في الإجماع الاعتقاد.

قيل: لا يجب ذلك، بل يعتبر كل أمر يُضاف إليهم، فإن كان ذلك الأمر اعتقادًا حكمنا بأن ما يظهر من قول وفعل يطابقه، وإن كان ذلك الأمر قولًا وفعلًا حكمنا أن الاعتقاد يُطابقه، فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في الإجماع عن خبر الواحد، وعن غير دليل

وقد دخل في جملة ما قدَّمناه ما يجوز أن ينعقد الإجماع عنه، وما لا يجوز، ونحن نتمّ القول فيه.

[في بيان عدم جواز الإجماع عن خبر الواحد إلا مع إقامة الحجّة]

قد بيَّنَّا أن إجماعهم على الحكم يصحّ بسائر وجوه الأدلة، على اختلافها: من توقيف وقياس، فأما إجماعهم على الشيء لأجل الخبر الواحد فقد اختلفوا، فالذي يقوله شيخانا «أبو هاشم» و«أبو عبد الله» أن ذلك غير سائغ على ما حكيناه، عند الأدلة على صحة الإجماع بالخبر الوارد لأمر يرجع إلى أن عادتهم جارية أنهم لا يطبِّقون على العمل بمخبر الخبر إلا والحجة قامت بما

في الأصل؛ وقد بيَّنَّا صحة ذلك، فأما إجماعهم عل ما طريقه التوقيف من غير توقيف فممتنع، لأنه لا يجوز أن يكونوا مُصيبين فيما اتفقوا عليه من الأحكام إلا بإصابة الدليل، وإلا كان اعتقادهم في حكم التنجيث، وما لا تسكن النفوس إليه، وذلك يُنافي كونه حقًّا وصوابًا؛ ولمثله قلنا في كل ما شرعه، صلَّى الله عليه، إنه عن دليل ووحي، وأبطلنا قول مَن يقول: إن ذلك يصحّ بأن يفوّض الأمر إليه، على ما حُكِي عن «موسى بن عمران»؛ أو بأن يختار ويعرف أنه لا يختار إلا حقًّا، أو بأن يُلقَّى في روعه، إذا لم يرد بذلك الوحي، فطريقة الإجماع في هذا الباب كطريقة السُّنَّة.

يبيِّن ذلك أن المجمعين في حكم مَن يؤدِّي عنه، جلَّ وعزَّ، وكذلك الرسول، فكيف يصحّ تجويز إضافة الإصابة إليهم ولما أصابوا دليله؟

فإن قالوا: جوّزوا أن اتفاقهم على القول بمنزلة الشرط في كون ما يأتيه حقًّا، ولا يجب أن نقطع على أنه حق.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الذي أوجب اتباعهم كون قولهم حقًّا، فاتّباعهم كالفرع على اتباعهم، لأن ذلك يتناقض، ويفارق ذلك أن يقول، صلَّى الله عليه: اعلموا أن الذي يخبر به فلان صدق، لأن ذلك لا يمنع من كونه كاذبًا.

فأما إجماعهم على الشيء من جهة رخصة وتسهيل فلا بدَّ من أن يكون له طريقة في الشرع اتّبعوها، لمثل العلَّة التي قدَّمناها؛ وهذا كإجماعهم على استعمال الحمام بأُجرة مجهولة، إلى غير ذلك؛ لأنهم عرفوا في مثاله أنه قد خفّف فيه، فجعل فيه طريقة من الاجتهاد، فلا يخرج إجماعهم في ذلك عن أن يكون منقولًا بما يجري مجرى الدليل.

فصل في بيان ما يكون إجماعًا أو في حكم الإجماع، في كونه صوابًا، وإن كان بصورة الخلاف

[في بيان حِجِّيَّة الإجماع بالمعنى وإن كان الاختلاف في الشكل]

يدخل في هذا الباب مسائل نفصِّلها بعون الله، منها:

أن يقع من بعض الأُمة الخبر عن وجوب الشيء، ومن بعضهم العمل به، على حدِّ الإيجاب، أو من بعضهم العمل، ومن بعضهم

الرِّضا. . . . .[1] به، وكل ذلك إجماع في المعنى، وإن كان اختلافًا في الصورة؛ وإنما كان كذلك لأن القول والفعل قد دلَّا على الاعتقاد، وإن اختلفا، كدلالة أحد الأمرين، فيجب أن يكون إجماعًا في المعنى.

يبيّن في ذلك أنّا لو لم نجعله حجة أوجب اتفاقهم على الخطأ في القول والعمل وذلك لا يجوز للدليل الدّالّ على فساده.

ومما يدخل في ذلك أن يظهر القول أو الفعل من بعضهم، ولا يقع من الباقي النكير فيه، فيعلم أنه صواب، لأنه لو كان خطأ لأوجب اتفاقهم على الخطأ، فيكون المُقدِم عليه مخطئًا، والكافّ عن النكير كذلك؛ وذلك لا يجوز عليهم.

فإن قال: إن النبي، صلَّى الله عليه، أمَّن من وقوع الخطأ منهم، فيما اتفقوا عليه، وليس هذا من الاتفاق في شيء.

قيل له: إنه، صلَّى الله عليه، نفى أن يجتمعوا على الخطأ، ولم يفصل خطأ واحد من ضروب الخطأ، فالكل منفي بالخبر؛ ولو قال، عليه السلام، إن أهل هذي الدار في هذا اليوم لا يتفقون على الخطأ، لم نجوِّز أن يخطئوا ضروبًا مختلفة من الخطأ، كما لا نجوّز ضربًا واحد، لأن الظاهر ينفي الأمرين؛ وكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: فيجب على هذا القول في كل زمان إثبات واحد، أو جماعة، لا يقع الخطأ، منه ألبَتَّة.

قيل: كذلك نقول، لأنّا إن جوَّزنا في مسألة مفردة؛ وعلى هذا الوجه نبني القول في الإمامة، وفي إثبات القياس والاجتهاد، وأخبار الآحاد؛ على ما يجيء ذكره.

[في بيان عدم جواز اجتماع الأُمة على الخطأ]

فإن قال: فما قولكم في بعض الأُمة؟ أتجوِّزون أن يخطىء في قول، والباقون يشكّون فيه؟

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

قيل له: لا نجوِّز ذلك؛ لأنه إذا كان ذلك مما قامت الحجة به فقد اجتمعوا على الخطأ؛ لأن الشّاكّ قد أخطأ بترك النظر والاستدلال، كما أخطأ المقدّم عليه.

فإن قيل: أفتجوِّزون أن يتفقوا على العدول عن الصواب، والشك فيه؟

قيل: إذا كان مما عليه الدليل فذلك غير جائز عندنا، لما قدَّمناه.

فإن قال: فخبِّرونا، إذا كان مما لا دليل عليه، فكيف قولكم فيه؟

قيل له: نجوّز أن يقفوا فيه ويشكوا، ولا يجوز أن يتفقوا إلا عليه، فأما أن يتفقوا على الجهل بدليل فذلك غير سائغ لما قدَّمناه.

[في الدلالة على عدم جواز الإجماع على مخالفة الواجب]

فإن قيل: إنه صلَّى الله عليه، إنما بيَّن اجتماعهم على الخطأ، وذلك لا يتناول إلا الفعل، فمن أين اجتماعهم على أن لا يفعلوا الواجب من المعرفة لا يصحّ؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن العدول عن ذلك بمنزلة الخطأ، وأحدهما كالآخر؛ يبيِّن ذلك أن نفي الخطأ أوجب كونه ذلك حجة، ولو جوَّزنا في أحد الوجهين خلافه لبَطُل كون إجماعهم حجة، وهذا كما نقول في الأنبياء، صلوات الله عليهم، لأنّا نسوِّي بين الوجهين فيما لا يجوز عليهم الخطأ فيه، فأما ما لا دليل عليه فغير ممتنع أن يشكوا فيه، بل هو لأن عدولهم عن الفعل هو الخطأ، ويجوز من بعضهم العدول عن الشك، ولا يجوز ذلك في سائرهم.

واعلم... أن القول الواقع من بعضهم إذا لم يذكره سائرهم إنما يدلّ على أنه صواب من الوجه الذي ذكرناه، ولا يدلّ على أن خلافه خطأ؛ فإن كان من باب ما الحق فيه واحد علمنا أن خلافه خطأ، وإن خرج عن هذا الباب لم

يدلّ على أن خلافه خطأ، ولذلك لا نجعل هذه الطريقة في الاجتهاديات حجة، كما نجعله حجة فيما الحق فيه واحد، كالإمامة والاجتهاد وغيرهما، فأما انتشار القول وظهوره من بعضهم، ولا خلاف في الباقين، فطريقة ما قدَّمناه إذا كان من باب ما الحق فيه واحد؛ فأما إذا كان من باب الاجتهاد فسنذكره في فصل مفرد. فأما الخلاف فيما الحق فيه واحد، إذا وقع من الواحد، والاثنين فالأولى أن لا يكون مانعًا من كون القول الآخر حجة، على ما يقتضيه قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ﴾ [النساء: الآية ١١٥]. . . الآية؛ لأن قولهم ليس بقول المؤمنين، والقول الآخر هو قول للمؤمنين، فقد حصل فيه ما يُوجِب اتّباعهم، فلا يجوز أن نقول: ليس بصواب؛ لأنّا إن قلنا ذلك لم نحل القول فيه من وجهين:

إما أن يكون القول الآخر هو الصواب، أو الصواب فيما يخرج عنهما؛ ولا يجوز خروج الصواب عنهما؛ لأنه يُوجِب اتفاقهم على الخطأ؛ ولا يجوز أن يكون الصواب قول الواحد، لأنه يُوجِب أن سبيل المؤمنين ليس بصواب، وهذا بخلاف الظاهر؛ فالواجب في ما حلَّ هذا المحل أن يكون خلاف مَن لا يوصفون بأنهم مؤمنون، على الإطلاق، لا يعتدّ به، وأن يكون القول الآخر هو الصواب، فإذا بلغ عددهم أقل الجمع لم نعلم أيّ القولين هو الصواب، لأن كل واحد منهما هو سبيل المؤمنين، لأن الزيادة والنقصان في ذلك لا تؤثِّر في وقوع الاسم على الكل، على حدٍّ واحد؛ فإذا ثبت ذلك لم يكن أحدهما بأن يكون حقًّا أولى من الآخر. فأما إذا كان ذلك من باب الاجتهاد فلا فرق بين أن يكون المخالف واحدًا أو جماعة، في أنه يطعن في كون ذلك إجماعًا؛ لأن ما حلَّ هذا المحلّ يعلم أنه صواب، وإنما يرجع إلى الإجماع، في أن ما خالفه خطأ أو صواب، فلذلك فارق الوجه الأوّل الذي ذكرناه؛ وإن كان لا يبعد أن يقال: إنهم أجمعوا على أن كل أمر لا يُعَدّ خلافًا فيما الحق فيه واحد لم يعد خلافًا في سواه فتكون الطريقة في الأمرين واحدة؛ فأما إذا كان الخلاف بعد الإجماع فقد بيَّنَّا أنه غير معتدٍّ به.

فصل في قول بعض الأُمة إذا انتشر في جميعهم ولم يعرف مخالف، ما حُكمه؟

[في بيان رأي أبي علي في مسألة «القول المنتشر دونما مخالف»]

المحكي عن «أبي علي» أنه: إذا ظهر فيهم وانتشر، ولم يظهر منهم خلاف واستمرت القضية على هذه الطريقة فهو إجماع، وإليه يذهب كثير من الفقهاء؛ واستدلّ على ذلك بأنه: إذا ظهر من بعض العلماء، أو انتشر في الباقين فدواعيهم قوية إلى الخوض فيه، وإظهار مخالفة، لو كانت، فإذا لم تظهر علم أن يعدّ ظهوره ليس إلا الموافقة.

فإن قيل: إذا لم تظهر علم أن.....(١) فيجب أن يكون إنما لم يظهر للمخالفة بالضدّ مما ذكرتم.

قيل: إن الموافقة لا داعي إلى إظهارها، بل الكفّ عنه كإظهاره، وليس كذلك المخالفة، لأن الطِّباع تدعو إظهاره، ففَقْده يدلّ على انتفائه، ومثل ذلك بمعارضة القرآن، أنه لو كان في مقدورهم ذلك لفعلوه، لهذه الدواعي، وفَقْدها يدلّ على تعذّرها عليهم؛ فكذلك القول فيما قدَّمناه.

يبيِّن ذلك أن العادة فيهم جارية فيما يعتقدون خلافه أن يظهروا ذلك، كمسألة الجد.....(١) وغيرها؛ فلو كان هذا الأمر المنتشر يعتقدون خلافه لأظهروه. وليس لأحد أن يقول: إنما لم يُظهِروه لبعض الأغراض، لا للموافقة، وإن كانوا في الحقيقة مُخالفين؛ لأنه لا غرض يُذكَر في ذلك إلا وقد كان يجب أن يكشف معه الخلاف، ولا يستمر الكفّ عنه؛ لأنه إن قيل: إن ذلك لخوف من القائل فذلك مما لا يدوم، ولا يُوجِب أن لا يظهر خلافه لكثير ممَّن يختصّ به. وكذلك القول فيمن جعل العلَّة فيه الحياء، أو التهيّب، أو التوقّف، إلى غير ذلك؛ لأن كل ذلك لا يلبث أن ينكشف الحال فيه بانقراض القوم، ولما انكشف ذلك، يدلّ على أن لا خلاف ألبَتَّة.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان رأي أبي هاشم في مسألة «القول المنتشر والشائع دون وجود مَن يخالفه»]

فأما «أبو هاشم» فإنه يقول، في هذا القول: إذا ظهر في الباقين الرِّضا بكونه قولًا لهم أنه إجماع، حتى لو استفتوا لم يفتوا إلا به. فأما إذا ظهر من الباقين الرِّضا بالمَقول فقط فإنه يدلّ على صوابه؛ فإن كان من باب ما الحق فيه واحد فهو إجماع على ما بيَّنَّا؛ وإن كان من باب الاجتهاد فليس بإجماع، لكنه يقول: إن ظهوره وانتشاره فيهم فلما ظهر الخلاف يُوجِب كونه حجة وصوابًا، وإن لم يكن إجماعًا، لأنهم أجمعوا فيما هذه حاله أنه لا يجوز خلافه، من جهة أن الخلاف لم يظهر فيه، كما أجمعوا على أنه لا يجوز أن يُزاد على ما قالوه قولًا ثالثًا، من حيث لم يظهر ذلك منهم، ومثَّل ذلك بحكم الحاكم الذي قد ثبت أنه صحيح ولا ينقض، كان من باب الاجتهاد، وإن لم يكن ذلك إجماعًا.

[في بيان رأي أبي عبد الله في مسألة «القول الشائع دون مخالفة»]

فأما «أبو عبد الله» فإنه ذكر ما يدلّ على أن ذلك لا يكون حجة، كما لا يكون إجماعًا. وزعم أن الذي ذكر من الدلالة غير ثابت بما اشتهر عن الصحابة، من تجويزهم بيع أُمهات الأولاد، وظهور ذلك، وأنه لم ينقل فيه الخلاف، ولم يُوجِب ذلك أن لا يجوز خلافه؛ لأن الخلاف ظهر من بعده في التابعين، بل صار إجماعًا. قال: والواجب إذا كان ذلك من باب الاجتهاد أن يجوز خلافه، ويكون بمنزلة الحادثة، إذا قال بعض العلماء فيها بقول فقط، في أن ذلك لا يمنع من جواز المخالفة.

فصل في القول إذا جاء به بعضهم، ولم يظهر الخلاف، من غير انتشار

[في بيان جواز مخالفة القول غير المنتشر]

اختلف الفقهاء في ذلك؛ فمنهم مَن قال: إنه كالحجة، فلا يجوز خلافه. ومنهم مَن قال: يجوز ذلك، وهذا هو الأعرف على مذهب مشايخنا المتكلِّمين، لأنه لو لم يحصل فيه النكر من أنه بقول بعضهم فلم يظهر من

الباقين دلالة وِفاق بلا خلاف؛ لأنهم لم يعلموه، ولا حصل لهم إلى إظهار الخلاف داعٍ، فكيف يُقال إنه حجَّة.

فإن قال: هذا يصحّ فيما طريقه الاجتهاد؛ لأن مَن ينقل عنده الخلاف يجوز أن يجتهد في خلافه، فخبّرونا إذا كان ذلك القول من باب ما الحق فيه واحد، ما قولكم فيه.

قيل له: إن الأولى أن لا يقطع بأنه الصواب؛ لأنه لا يمتنع من بعض الأُمة الخطأ، فيجوز في ذلك القول أن يكون خطأ من قائله، والصواب لم يظهر منهم، ولا من غيرهم، لكنهم لو سئلوا لظهر عنهم الصواب في ذلك.

فإن قالوا أفليس ذلك يؤدي إلى أن الصواب لم يظهر في الأُمة، وظهر الخطأ فيها؟

قيل له: إن أردت بذلك كل الأُمة فإنّا لا نُجيزه، وإن أردت أن الخطأ ظهر من بعضهم والباقون لم تخطر لهم المسألة على بال، فلم يظهر منهم الصواب؛ لأن الحاجة لم تقع إلى إظهاره، وهو الذي جوَّزناه. وإذا جاز في الصواب أن لا يظهر في الأُمة أصلًا، بأن يكون التكليف لم يتناوله، أو دلَّ عليه غير الإجماع، فما الذي يمنع أن لا يظهر من بعض الأُمة ذلك، ويظهر الخطأ من بعض؟

فإن قال: لو كان ما ظهر منهم خطأ لظهر ما يُزيل الشُّبهة فيه.

قيل له: ولو كان صوابًا لظهر ما يُزيل الرّيب فيه، فإذن يجب أن لا يحكم بصوابه، ولا خطئه، إلا بدليل سوى تمسكهم به؛ ولا يفترق الحال ذلك بين أن يظهر من الأكثر أو الأقل، فيجب أن يحكم فيهما بحكم متفق فيما ذكرناه.

فصل في بيان الطرق التي يُعرَف بها ثبوت الإجماع

[في الدلالة أن الإجماع يُعرَف بالمُشاهَدَة والخبر]

الذي ذكره شيوخنا في هذا الباب أن طريق معرفتنا بثبوته معرفة الأمر الذي أُضيف إلى جميعهم بالمشاهدة أو الخبر؛ وبيّنوا أن ذلك مما لا يتعذَّر معرفته، كما لا يتعذَّر العلم بأن الروم يغلب عليهم مذهب النصارى، وكذلك

سائر المذاهب التي تغلب على الكور والبلدان، فإذا صحَّ العلم بذلك من الجهة التي ذكرناها فكذلك القول في الإجماع.

وبيّنوا أن الإجماع على ضربين:

أحدهما: إجماع العامَّة والعلماء، والمعتبر بأن نعرف الأمر المضاف إلى جميعهم.

والثاني: ما يُضاف إلى العلماء، من المسائل التي لا مدخل للعامَّة في معرفة طريقها، لأن ما هذه حاله لا يعتبر بالعامَّة فيه إلا من حيث يعلم كونهم منقادين للعلماء فما هذه حاله إنما يعلم إجماعهم بمعرفة ذلك من كافَّتهم؛ وقد زعم كثير من الناس أن الوقوف على ذلك لا يتعذَّر؛ لأنّا إن عرفناه بالمشاهدة لم يمكن، وكذلك بالخبر، وجعلوا ذلك سلمًا إلى القدح في الإجماع؛ وهذا يسقط بما قدَّمناه، لأنه قدح في معرفة الإجماع فيجب بمثله أن يكون قادِحًا في معرفة غلبة المذاهب على البلدان؛ وأيّ علَّة ذكروها في الاعتراض على ما قلناه فهذا جوابه.

وإنما نعرف الأمور الضرورية، واشتراك الجميع فيه بهذه الطريقة، فإن كانت لا تصحّ فيجب أن لا يصحّ أن نعرف سائر الأمور بالأخبار.

[في بيان عدم تعذّر معرفة الإجماع دون معرفة الاعتقاد]

فإن قال: إن معرفة الإجماع تتعذَّر من حيث كان المُعتَبَر فيه اعتقادهم، ولا طريق إلى معرفة ذلك؛ لأنّا نجوِّز فيمن يظهر المذهب أنه يعتقد خلافه.

قيل له: قد بيَّنَّا أن المعتبر بالإجماع هو بكل أمر يتفقون عليه، من فعل، وقول، ورِضًا، واعتقاد، واختيار، فلا يصحّ أن يجعل موقوفًا على الاعتقاد فقط، لأن ما يدلّ عليه لم يفصل بين الاعتقاد وغيره. وقد بيَّنَّا كيفيَّة القول في ذلك.

وبعد... فلو كان الإجماع لا ينعقد إلا بالاعتقاد كان لا يمتنع أن نعرفه؛ لأن فيه ما يجوّز أن نعرف المذاهب والاعتقادات بالاضطرار، من جهة المشاهدة بالخبر، كما نعرف القصود والإرادات بهذه الطريقة؛ وقد بيَّنَّا أن اتفاقهم على

الاعتقاد إذا ثبت أوجب أن ما اتفقوا عليه من القول فهو حق؛ وكذلك إن ثبت اتفاقهم على القول علم اتفاقهم على اعتقاد يطابقه؛ وكشفنا القول فيه.

[في بيان رأي أبي علي في مسألة إمكانية معرفة الإجماع]

وقد قال «أبو علي» في جواب ذلك: لا يخلو إن خالف في هذا الباب من أن يعترف بأن الإجماع حجة؛ أو لا يعترف؛ فإن لم يعترف كلَّمناه في ذلك، لأنه لا فائدة في تثبيت الإجماع إلا ليجعل حجة؛ كما أنه لا فائدة في تثبيت القرآن والسُّنَّة إلا ليجعلا حجة؛ وإن كان يعترف بذلك فسؤاله ساقط؛ لأنه لا يجوز في الإجماع أن يكون حجة، ولا طريق لمعرفته؛ لأن ذلك يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، فهذه الجملة تبيِّن أن معرفة الإجماع ممكنة، وتسقط خلاف مَن خالف فيه.

وقد بيَّنَّا أن أحد ما يعلم به الإجماع ظهور القول من بعضهم، والرِّضا من الباقين، إذا انتشر، أو أن يعلم ترك نكير الباقين، على ما تقدَّم ذِكره، وإنما المنازعة فيما طريقه الاجتهاد: هل يكون الطريقة حجة أم لا؟

وقد بيَّنَّا القول فيه... واختلف الناس في أن الإجماع هل يجوز أن يثبت بخير الواحد كالسُّنَّة، أو هو كالقرآن، في أنه لا يصحّ أن يثبت إلا بطريق مقطوع به؛ فبعضهم جوَّز إثباته بخبر الواحد، قياسًا على السُّنن؛ وبعضهم امتنع من ذلك، لأن طريق ثبوته يمنع من أن يتوصل إليه بخبر الواحد، من حيث لا يكون إلا ظاهرًا على وجه متى نقل نقل على حدّ التواتر والاشتهار؛ وهذا بيِّن إذا كان الكلام في إجماع الكافَّة؛ فأما إجماع العلماء فغير ممتنع أن يضعف النقل فيه، فيُستَفاد من جهة خبر الواحد، وما هذه حاله فيجب أن يكون طريق إثباته غالب الظن، وتكون الحال فيه كالحال في السُّنَّة إذا ثبتت من جهة خبر الواحد؛ فأما ما عدا النقل فلا مدخل له في إثبات الإجماع، فلا وجه للكلام فيه؛ ونحن نذكر الآن الكلام في سائر الأدلة الشرعية، على اختصار القول في الإجماع، لأنه أحد الأصول في سبب الأفعال، والقياس. وخبر الواحد، وفي كثير من أبواب الوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والإمامة.

الكلام في أفعال الرسول عليه السلام، ومراتبها

الأصل فيما يجب بيانه في هذ الباب ما يصحّ الاستدلال به على الشرعيات وما لا يصحّ، وأقسام ذلك وهل يدلّ بنفسه على الأحكام، أم يدلّ بغيره؛ وهل يدلّ على الوجوب أم لا؛ وهل حكمنا وحكمه، صلَّى الله عليه، في أفعاله متفق أو مختلف، وكيف التأسِّي به، إذا رمناه؛ وما الذي يدل من فعله على الوجوب، وعلى النَّفْل، وعلى الإباحة؛ وما الذي يكون من فعله بيانًا وامتثالًا. وما الذي يدلّ من تركه، صلَّى الله عليه، أو إقراره غيره على الفعل، وكيف يدلّ إنكاره لما ينكره، أو كفّه عن ذلك؛ ونحن نُورِد القول في ذلك بأوجز لفظ على قدر احتمال الكتاب له.

فصل في أقسام الأفعال وما يتصل بذلك

قد بيَّنَّا من قبل أن فيها ما لا يُوصَف بقُبْح ولا حُسْن؛ وبيَّنَّا ما يليه. . . . . [1]، وفيها ما لا بدَّ من. . . . . [1] أنه بأحد هذين، وأن القبيح هو ما يقع على وجه يقتضي في فاعله، قبل أن يفعله أنه ليس له فعله، إذا علم حاله، وعند فعله يستحق الذّمّ إذا لم يكن يمنع؛ والحسن: ما يوجد مختصًّا لغرض، وتنتفي وجوه القبح عنه؛ ومن حقه إذا علمه القادر عليه أن يقع، كذلك أن يكون له فعله، ولا يستحق الذّمّ إذا فعله.

ثم ينقسم إلى مُباح وهو: الذي لا صفة له زائدة على حُسُنه، إذا كان قد أعلم ذلك من حاله، أو دلّ عليه، فلذلك لم تدخل الإباحة في أفعاله، جلَّ وعزَّ، وفي أفعال البهائم. . . وإلى الندب، وهو: الذي يختصّ بصفة

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

زائدة على ما له يحسن، لكونه عليها يستحق فاعله المدح، وبأن لا يفعله يستحق الذّمّ.

وإلى الواجب وهو: الذي يستحق الذّمّ بأن لا يفعله، على بعض الوجوه، والمدح بأن يفعله.

ثم ينقسم، ففيه ما يتعيَّن وجوبه، فبأن لا يفعله لعينه يستحق الذّمّ؛ ومنه ما لا يتعيَّن وجوبه.

ثم ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يدخل فيه البدل من فعل مَن يوجب عليه. والآخر يدخل فيه معنى البدل من فعل غيره.

والأوّل: ما يخيّر العبد بين فعله وفعل آخر سواه حتى لا يخرج من استحقاق الذّمّ إلا بفعل أحدهما.

والثاني: قد يخرج من استحقاق الذّمّ بفعل غيره كما قد يخرج بفعل، كفروض الكفايات، وإن كان لا يمتنع أن يقال في ذلك إن وجود فعل الغير كالشرط في نفي وجوبه عنه، ونفي وجود فعل غيره كالشرط في وجوبه عليه، والمعنى معقول: ثم هذه الأفعال مقدورة على هذه الوجوه، لأن قدرة القادر تتناول إحداثها، فثبوت هذه الوجوه فيها أو نفيها لا يؤثِّر في قدرة كل قادر عليها؛ وليس كمل فعل يقدر القادر عليه يجوز أن يفعله، لأنه قد يفتقر في صحة ذلك إلى حال ليس هو عليها، أو دواعٍ لا تصحّ فيها؛ فلذلك اختلفت أحوال الفاعلين فيما ذكرناه، ففيهم مَن دلَّ الدليل على أنه لا يختار القبيح، ولا الإخلال بالواجب، لأمر يرجع إلى الدواعي، وهو القديم، جلَّ وعزَّ، وفيهم مَن يجوّز ذلك فيه. ومَن يجوّز ذلك فيه ينقسم... ففيهم مَن علم أنه لا يعصى كالملائكة. وفيهم مَن علم أنه لا يفعل القبيح على وجه دون وجه كالأنبياء؛ فإن الكبائر وسائر ما ينفر قد ثبت أنه لا يقع منهم. وفيما يؤدّون عن الله، جلَّ وعزَّ، لا يقع منهم القبيح، ولا ما يجري مجراه، على وجه؛ وجملته أنهم ينزّهون عن كل قبيح يؤثِّر في صحة الأداء، وفي سكون النفس إليهم. فأما ما عدا ذلك فحالهم كحال غيرهم؛ لأن الذي يميِّزهم من غيرهم

ما يتعلق بالنبوّة؛ ولذلك منعنا وقوع ذلك منهم قبل النبوَّة وبعدها؛ لأن سكون النفس، وزوال التنفير لا يحصل إلا على هذا الحدّ؛ وأما ما يتصل بالأداء فإنما يختصّ حال النبوّة؛ ولذلك يُوجِب عليهم من الأداء ما لا يجب على غيرهم، لاختصاصهم بالنبوّة؛ ويجب عليهم في الأداء، من توقِّي الأمور المؤثِّرة فيه، أو المُنَفِّرة عن قبوله، ما لا يجب في غيره؛ ولذلك يمنع جواز السهو عليهم، فيما حلَّ هذا المحل، من حيث يؤثِّر في الأداء، وكذلك يمنع جواز التعمية عليهم الخ...

فأما غير الأنبياء فجميع أقسام الأفعال يجوز أن تقع منهم، إلا ما دلَّ الدليل على أنه لا يقع؛ وذلك موقوف على السمع، لأن العقل لا يقتضي ذلك، وما عدا ما ذكرناه حكم النبي فيه حكم غيره.

فصل فيما يختصّ به النبي، صلَّى الله عليه، من الأفعال الشرعية

[في بيان الأفعال الشرعية الخاصَّة بالنبي دون أُمته]

الذي يختص به في ذلك دون أُمته لا يخرج من قسمين:

أحدهما: أن يجب عليه بالشرع أو يحرم منه بالشرع، أو يتعبَّد به شرعًا ما يفارقنا به، ولا يحصل إلا له، فهذا وإن اختصَّ به دوننا فلا مدخل له في هذا الباب، لأن الدلالة المقترنة به قد أوجبت أنه مختصٌّ؛ فلا يدخل ذلك فيما يكون حجة، ويلزم التأسِّي به، فلذلك عدلنا عن تفصيله.

والثاني: ما يختصّ به لمكان الأداء، وهو الذي قصدناه، لتعلّق ما نريد بيانه به، فقد يلزمه، صلَّى الله عليه، من إظهار الفعل ما لا يلزمنا، لكونه مؤدِّيًا ذلك إلينا بالإظهار، حتى قد يجب عليه ما مثله يكونة ندبًا، ومُباحًا منّا؛ ولا يقدح في ذلك تمكّنه، صلَّى الله عليه، من بيان ذلك بالقول لأمرين:

أحدهما: أنه قد يجوز في المصلحة أن يكون البيان بالفعل أولى.

والثاني: أنه إذا أمكن كِلا الأمرين فهو مُخَيَّر؛ فأما وجوب الفعل في نفسه، فمما لا مدخل له في هذا الباب، لأنه صلَّى الله عليه، يفعله على حدٍّ ما نفعله؛ وأما الذي يدخل فيه وجوب الإظهار في هذا الباب، وفيما يتصل بالنَّفْل

والمُباح، وربما وجب عليه إظهار القول في بعض الأفعال إذا كان به يبيِّن بعض الأحكام، ويكون الحال فيه ما قدَّمناه من التخيير بينه وبين الفعل، ما لم يختصّ أحدهما في كونه مصلحة بما ليس للآخر؛ وفي إنكاره صلَّى الله عليه، المنكر، أو أمره بالمعروف، أو تركه لذلك، وما يجوز أن يختصّ كلام سنذكره من بعد.

فصل في أن الفعل بمجرَّده لا يدلّ على الأحكام

[في بيان أن الأفعال لا تدلّ على الأحكام إلا بوجود القرينة]

لو كان الفعل بمجرّده يدلّ لكان القول بذلك أولى؛ فإذا صحَّ، بما قدَّمناه، أنه لا يدلّ إلا بالمواضعة، على الوجوه الذي تقدَّم ذِكرنا لها فالواجب مثله في الفعل؛ وإذا صحَّ ذلك لم يكن بعض الأفعال بهذه القضية أولى من بعض، فيجب كون جميعها متفقة، فلا بدَّ إذن في الفعل من قريبنة تتقدَّم، لأجلها تقدير ما وقعت عليه المواضعة؛ كما لا بدَّ في القول من مُواضعة.

وقد بيَّنَّا في باب الإعجاز هذه الطريقة، وأن المُعجِز إنما يدلّ لهذا الوجه؛ وقد ثبت أن الأفعال ليس لها من الحكم ما للأقوال حتى تفيد بالمواضعة، وإن أفادت إنما تفيد أمورًا مخصوصة، بين فرقة مخصوصة، فتصير دلالتها كدلالة الكتابة والعدّ، وإن كانا حيث جعلا أمارة للكلام صحَّ الاتّساع فيهما؛ وليس كذلك حال الأفعال؛ فإذا ثبتت هذه الجملة لم يمكن أن يقال في أفعاله، صلَّى الله عليه، إنها دالَّة بمجردها على الأحكام، فلا بدَّ في كونها دلالة من قرائن يقتضي بعضها أنها دلالة، ويقتضي بعضها كيفية كونها دلالة؛ ويقتضي بعضها تميّزها مما ليس بدلالة، إلى غير ذلك؛ فيجب أن يكون الأمر في ذلك موقوفًا في الدلالة.

[في بيان أن أفعال النبي تعتبر دلالة لوجود القرينة]

فإن قال قائل: لا شُبهة فيما ذكرتموه، وإن قلت إن أفعاله، صلَّى الله عليه، على الوجوب، أو على الندب وإنما أقول: إنها دالَّة لكونها فعلًا للنبي، صلَّى الله عليه، لا بمجرَّدها.

قيل له: إن الفعل إذا دلَّ فدلالته لا تتغيَّر بالإضافات إلا أن تخصصه القرينة بذلك، ولذلك لم يصحّ في القول أن يكون دلالة من نبي دون غيره، لما ثبت فيه بالمواضعة أنه يفيد ويدلّ، فكيف صحَّ في الفعل أن نقول: إنه يدلّ من حيث كان فعلًا للرسول، عليه السلام.

فإن قال: فأنتم تقولون: إنه من حيث كان فعلًا له يدلّ على الأحكام.

قيل له: لا نقول ذلك، بل نقول: إنه يدلّ بقرينة، لكن القرينة قد اقتضت أنه يدلّ إذا وقع منه، صلَّى الله عليه، على الوجه الذي يبيّنها؛ ولذلك نقول في الأفعال مع اشتراكها، كونها فعلًا له، صلَّى الله عليه، إن بعضها يدلّ على الندب، وبعضها على الوجوب لاختلاف القرائن؛ وهذا يبيِّن فساد ما ظننته.

فصل في أن الفعل لا يقتضي أن حكمنا حكمه، صلَّى الله عليه في أفعاله، ولا وجوب التأسِّي به والاتّباع

[في بيان جواز اختلاف شرائع الأنبياء عن شرائع المُكَلَّفين]

الأصل في هذا الباب أنّا قد علمنا أن المصالح تختلف على حسب المعلوم من حال التكليف، ولذلك اختلفت شرائع المكلَّفين، وشرائع الأنبياء، فلا يمتنع أن يكون، صلَّى الله عليه، يختصّ بمصالح في أفعال دوننا، كما لا يمتنع أن يكون حاله كحالنا، والأمر في ذلك موقوف على السمع؛ وليس بأن يقال من جهة العقل: إن حكمنا كحكمه، بأولى من أن يقال: إن حكمنا بخلاف حكمه وصارت حالنا معه كحال أحد المكلَّفين، مع الآخر في هذه القضية... يبيِّن ذلك أنه، صلَّى الله عليه، قد اختصَّ بشرائع، دون غيره، ولم يمنع العقل من ذلك فما الذي كان ينكر أن تكون هذه حاله في كل عباداته.

فإن قيل: فجوّزوا في الأنبياء مَن لا يكون الصلاح له شيئًا من الشرائع ألبَتَّة.

قيل له: يجوز ذلك، كما يجوز أن تكون مصالحه بخلاف مصالح أُمته.

فإن قيل: فجوّزوا على هذه القضية أن تكون كل مصالحه مخالفة لمصالح أُمته.

قيل له: ذلك جائز.

فإن قيل: إنما يُوجِب ذلك التنفير.

قيل له: لو أوجب التنفير في الكل لأوجبه في البعض، وقد صحَّ أنه لا يُوجِبه في البعض فكذلك في الكل.

[في بيان أن الأحكام تُبَلَّغْ بالقول وليس بالفعل]

فإن قيل: أليس كونه نبيًّا يُوجِب اتّباعه؟

قيل له: يُوجِب ذلك فيما يؤدِّيه قولًا، لأنه يفهم منه ما يريد.

فإن قيل: فلو ادّعى النبوّة، وظهرت المعجزة، ولم يؤدِّ شيئًا من الأحكام قولًا لكان ذلك يُوجِب اتّباعه في فعله.

قيل له: إن ذلك غير جائز عندنا، بل لا بدَّ من أن يؤدِّي قولًا، أو يبيِّن بالقول، أو ما يجري مجراه أن الواجب اتّباعه في الفعل، فيصير لفِعله من الحكم ما لقوله في الفائدة.

فإن قال: إذا كان كونه مبعوثًا إلينا يُوجِب اتّباعه فلِمَ صار الاتّباع في القول أولى من الاتّباع في الفعل؟

قيل لم يجب اتّباعه في القول، لأنه قوله؛ وإنما وجب لأنه أفاد به وجوب اتّباعنا له؛ وليس للفعل هذا الحكم، بل الفعل في ذلك بمنزلة ظهور قول منه، لا مُواضعة عليه، في أنه لا يلزم اتّباعه فيه إلا بقرينة.

فإن قال: أفليس في تجويز مخالفتنا له في كل ما يفعل إعراض عنه؟

قيل: إن أردت بذلك أن لا نفعل مثل فِعْله فذلك يجوز، وإن أردت العدول عن اتّباعه وقد وجب اتّباعه فذلك لا يصحّ إلا إذا قارنه قول وكذلك

أن. . . . .[١] يقال في تجويز ما ذكرتم مخالفة له، لأن إطلاق المخالفة يفيد أنه قد لزم اتّباعه فيه، فوقع العدول؛ فأما إذا لم يلزم فلن يُقال ذلك، ولذلك لا يقال في أحدنا أنه مخالف له، أو مُعرِض عنه، إذا لم يستَبِح أكثر من أربع في النكاح.

[في بيان جواز أن يُبعَث نبيٌّ لا يؤدِّي رسالته بالقول]

فإن قال: أفتجوِّزون أن يبعث نبيًا ولا يؤدّي بالقول، بل يؤدّي بالفعل؟

قيل له: قد يجوز على بعض الوجوه، لأن الإشارة ربما فُهِم بها ما يُفهَم بالقول، فإن أشار ذلك النبي إلى وجوب متابعته في أفعاله لم يمتنع، وكذلك فلو أن نبيًا سواه بيَّن قولًا ما يجري مجرى المتابعة له في فِعْله لم يمتنع.

فإن قال: فيجب على هذا القول تجويز بعثة نبي أخرس، أو نبي لا يعرف لغة قومه.

قيل له: إنما يمتنع ذلك للتنفير، لا لأنه لا يُفهَم عنه ما يؤدِّيه، لأنه قد يكون المؤدَّى من قبله شريعة واحدة، فيصحّ أن يعرفها بالفعل والإشارة.

وبعد. . . فإذا جاز في أُمته أن تختلف مصالحهم، فكيف يصحّ وقوع البيان بالفعل وهو لا يفيد ذلك، وإنما يصحّ بالقول، فأما ما يقوله من أن حال المكلَّفين لا تختلف في الألطاف التي تتعلق بالنظر والمعرفة فليس يقدح فيما قلناه؛ لأن الوجه في ذلك من جهة الفعل يقتضي اتفاقهم فيه، وليس كذلك الشرائع، ولذلك يصحّ أن تخالف مصالح بعضهم مصالح بعض.

فصل في بيان ما نقوله في أفعاله، صلَّى الله عليه

[في بيان حال أفعال النبي التي يجب علينا اتّباعها]

إذا ثبت بما قدَّمناه أن مجرد الفعل؛ ولا كونه فعلًا له مثل، ولا كونه فعلًا لمَن بعث إلينا، ولا صحة الاحتذاء على فعله، تقتضي كون فعله دلالة؛

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فلا بدَّ من الرجوع إلى دليل؛ والذي صحَّ عندنا بالدليل أن حكمنا حُكمه في أفعاله إلا ما استثناه الدليل، فقد تعبَّدنا بأن نتأسَّى به فيها ونفعلها على الحدّ الذي فعل، ونتبعه على هذا الوجه، وإن يصحّ ذلك في الأفعال التي تجمع شرائط:

منها: أن تكون مما له مدخل في الشرع، ولا تكون مما يفعل للمنافع والمضارّ.

ومنها: أن لا يكون ذلك الفعل منه اتّباعًا لدليل سبق، لأن ما حلَّ هذا المحل حاله كحالنا للدليل المتقدّم، كما أنه، صلَّى الله عليه، إذا فعل ما دلَّ العقل عليه لم يدخل في هذا الباب، لأن دليل الجمع واحد.

ومنها: أن لا يكون فعله بيانًا لجملة لأنه إذا كانت هذه حاله دلَّ على الحكم، على طريقة مطابقة لدلالة ما هو بيان له، فلا تختلف دلالته في هذا الباب؛ فإذا جمع فعله ما ذكرنا من الشروط دلَّ على أن حالنا كحاله فيه، ولن يدلّ على ذلك إلا مع العلم بالوجه الذي عليه يقع، لأنه لا معتبر بصورته، وإنما يعتبر بما معه يصحّ التأسِّي والاتّباع؛ فلا بدَّ من أن يتم الوجه الذي عليه وقع علمنا بذلك تكاملت دلالته، وإلا لم تتكامل؛ وإن كان لا يمتنع في بعض الأفعال، إذا تعذَّر علينا معرفة الوجه الذي عليه وقع، أن نعلم أدنى ما يدلّ عليه، وهو أن يعلم أنه من باب القول ولا يعلم ما زاد عليه، فنعلمه ندبًا، إلى غير ذلك. . .

فأما تروكه، صلَّى الله عليه، فإذا تجرَّدت لم تدلّ كدلالة الفعل، وإنما تدلّ لأمر زائد، وهو أن يتعلق بجملة فيصير بيانًا، أو ببعض العبارات فيصير دالاًّ؛ فلا بدَّ في كونه دلالة من أن يُبنى على غيره، وكذلك القول في تركه، صلَّى الله عليه، إن كان ما يقع من غيره، وإقراره له، في أنه إنما يدل على طريقة زائدة.

[في بيان الأفعال التي تقتضي أن يكون حكمنا فيها كحكم النبي]

فإن قيل: وما الدليل على ما زعمتم في أفعاله، وقد خالفكم الخلق في ذلك؛ فقال بعضهم: إن أفعاله على الوجوب، من حيث كان نبيًّا رسولاً.

ومنهم مَن قال: هي على الوجوب لدلالة سمعية.

ومنهم مَن قال: على الندب، إلا ما دلَّ الدليل عليه.

ومنهم مَن قال: هي على الإباحة إلا ما دلَّ الدليل عليه.

ومنهم مَن قال: يجب التأسِّي به في العبادات، دون ما عداها.

قيل له: إن الذي يدلّ على ذلك ما ذكره «أبو هاشم» من أنه لا خلاف بين أهل العلم أنه يرجع إلى أفعاله في ثبوت الأحكام الشرعية، كما يرجع إلى أقواله وذلك كله عندهم واحد، في هذا الباب، لأنهم كما يحتجّون بقوله فيما يرجعون إليه على مَن خالفهم يحتجون بفعله، ولا يفصلون فعلًا من فعل إلا ما خصَّ به، كما لا يفصلون قولًا من قول؛ وذلك من صنيعهم يدلّ على صحة ما ذكرناه.

فإن قيل: ......[١] مَن يقول إلى فعله من غير أن يعرفوا الوجه الذي عليه يقع ويقولوا إنه حجة على هذا الحدّ.

قيل له: ....[١] لا بدَّ من اعتبار وجهة؛ لأنه، صلَّى الله عليه، إذا أخذ المال على سبيل الزكاة لم يجعل حجة في أخذه على غير هذا الوجه؛ فإذا فعل الصلاة على وجه الندب لم يحتجّ به في وجوبها؛ ولا فرق بين مَن خالف في ذلك وبين مَن خالف فيما قدَّمنا ذكره».

[في بيان حال الأفعال الواجبة والأفعال المستحبَّة]

فإن قيل: فلو كان الأمر على ما قلتم لم يقل: «صلوا كما رأيتموني أُصلِّي، وخذوا عني مناسككم»[٢].

قيل له: أُريد بذلك ما ثبت في سائر أفعاله فلا يدلّ تخصيصه لهما على أن التأسِّي به في الكل غير واجب ويجوز أن يكون إنما خصَّهما لأنه، عليه

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) الجزء الأول من الحديث: «صلّوا كما رأيتموني أُصلِّي» رواه ابن حبان والدارقطني والبيهقي في معرفة السُنن والآثار، كلهم عن مالك بن الحويرث. والجزء الثاني: «خذوا عني مناسككم» رواه البيهقي في معرفة السُنن والآثار.

السلام، المُبَيِّن لهما حيث كان القرآن فيهما ورد مُجمَلًا، ولو كان التخصيص للوجه الذي قاله لوجب أن لا يرجع إلى فعله في الصيام والزكاة والطهارة وبمثل ذلك تظاهرت الأخبار عن الصحابة في فعله نحو.....[١].

وفيمن أصبح جُنُبًا في نهار رمضان. وغير ذلك؛ والأخبار متظاهرة في مثل ذلك؛ لأن رجلًا سأله عن القُبلة للصائم، وأجابه، صلَّى الله عليه، بقوله: «أنا أُقَبِّل وأنا صائم»[٢]، فقال له الرجل: إنك لست مثلنا؛ فأنكر ذلك؛ وقال لأُم سلمة[٣]: هلَّا أخبرتها أني أُقَبِّل وأنا صائم، ليعرِّفها أن هذا جواب مقنع؛ ولما وقع منه الوِصال نهى عن ذلك؛ وبين أنه ليس مثلنا، ليخرج ذلك عن جملة ما يتأسَّى. وقد كان عليه السلام إذا أمر أصحابه بأمر.....[١] الحج وغيره فيتبعه بالفعل مؤكدًا لذلك، فلو لم يكن لفعله هذا الخطر لَما صحَّ؛ وقد بلغ من تأكيد هذا الأمر أنه لما خلع نعله في الصلاة خلعوا نِعالهم، ظنًّا منهم أن ذلك كالشرط في الصلاة... وأحد ما يعتمد عليه في هذا الباب قوله، جلَّ وعزَّ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: الآية ٢١]، فبيَّن أن لنا التأسِّي به؛ ومعنى التأسِّي يقتضي أن حُكمنا كحكمه؛ لأنّا قد بيَّنّا، فيما تقدَّم، أن التأسِّي لا يقع في صورة الفعل، وإنما يقع في الوجه الذي عليه يقع؛ دون الفعل المخصوص؛ فإن وقع ندبًا فعلى وجه الندب، وإن وقع واجبًا فعلى وجه الوجوب ولا يفترق، والحال هذه، بين أن يقول، جلَّ وعزَّ، لكم التأسِّي به «أو» عليكم التأسِّي به، لأنه إذا قال «لكم» وجب التأسِّي به، فيما يقع منه واجبًا؛ وإذا قال: «عليكم» لم يجب التأسِّي به، فيما يقع ندبًا، لأنه متى لم يقل ذلك خرج عن باب التأسِّي؛ لأنّا إذا فعلنا الفعل على وجه الوجوب، وفَعَلَه على وجه الندب خرج عن باب التأسِّي، إلى المخالفة، ولا يجوز أن يتأسَّى به على وجه يدخل في الخلاف عليه، حتى لو أردنا مخالفته لم نفعل غيره.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) عن عائشة: «كان النبي ﷺ يقبّل وهو صائم» رواه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه.

(٣) هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية ابن المغيرة، القرشية المخزومية: من زوجات النبي ﷺ، من أكمل النساء عقلًا وخُلُقًا، ماتت سنة ٦٨١ م. (كشف النقاب ـ خ؛ نهاية الأرب للنويري ١٨/ ١٧٩؛ طبقات ابن سعد ٨/ ٦٠ ـ ٦٧؛ الإصابة: كتاب النساء، ت ١٣٠٩).

وهذه الطريقة أحد ما يعتمد عليه، لأنه لا خلاف أنه لا يحلّ، ولا يجوز أن يعتبر ظاهر فِعْله فنلتزمه، أو يقضي بأنه ندب، أو مُباح، فلو كان الأمر كما قاله المخالف لوجب أن يعتبر ظاهر الفعل، كما يعتبر ظاهر اللفظ، وأن لا يعدل عن ذلك إلا بدليل. والمُتعالِم من حال الأُمة أنهم يعتبرون الوجه الذي عليه يقع في أفعاله، كما يعتبرون حقائق الكلام، فذلك من أدلّ الدلالة على أن أفعاله ليست على الوجوب، ولا على الندب، وأن الحال فيها ما ذكرناه؛ وقوله، جلَّ وعزَّ، عقيب آية التأسِّي ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٢١] لا يدلّ على أن التأسِّي واجِب لأن الرجاء قد يدخل في الواجب والندب، وإنما يتعلق بالثواب الذي قد يستحق على الأمرين.

[في بيان أن تمييز الواجب عن غيره يكون باقتران الأدلة]

وبعد... فلو كان لا يدخل إلا في الواجب لكان لا يطعن فيما قلناه؛ إذ قد بيَّنَّا أن لفظ الوجوب في التأسِّي، ولفظ الندب لا يعتبر. وقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨] يمكن أن يعتمد عليه، لأن الاتّباع يقرب معناه من التأسِّي؛ لأنه لا بدَّ من أن يعتبر الوجه الذي عليه يقع، فيحصل أحدنا متّبعًا له فيه، وإلا فهو إلى المخالفة أقرب، متى فعل الفعل لا على الوجه الذي فعله؛ فليس لأحد أن يقول: إن ذلك الوجه يدلّ على أن أفعاله على الوجوب، من حيث الأمر، لأنه لا فرق على هذه الطريقة بين أن يقول، جلَّ وعزَّ، لكم أن تتبعوه، أو عليكم، على ما قدَّمناه في التأسِّي.

ومنع شيخنا «أبو عبد الله» أن يستدلّ بذلك، بأن زعم أن المتَّبَع فيه غير مذكور، فلا ظاهر له، كما أن قوله، جلَّ وعزَّ، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المَائدة: الآية ٣]، لا ظاهر له، لما كان الفعل المحرم غير مذكور، على طريقته في نظائر ذلك.

وليس يجب ما قاله؛ لأن المأمور به إذا كان لا يصحّ إلا بغيره، وصار ذلك الغير في حكم المذكور، لأنه إذا قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾

[المَائدة: الآية ٣٨] أغنى عن ذكر ما سرق من مال وغيره؛ وإذا قال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النُّور: الآية ٢]. . . الآية أغنى عن ذكر مَن يزني بها، فما حلَّ هذا المحل بمنزلة المذكور؛ وقد قال بعضهم: إن المراد بالآية القول دون الفعل، لأنه قال عقيبه: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨]، والاهتداء إنما يقع باتّباع الأدلة، وهذا يبعد؛ لأن إتباعه في فعله، على ما ذكرناه اهتداء في الحقيقة، فلا يخالف العمل فيه القول؛ بل الأقرب في الاتّباع أن يكون في الفعل، ويقال بدلًا منه في القول امتثال؛ ولهذا يقال في المأموم: إنه متّبع للإمام فعلًا، ولا يقال ذلك قولًا إلا مقيَّدًا؛ وقد استدلَّ على ذلك بقوله، في الموهوبة، «خالصة لك» قالوا فدلَّ ذلك على أن حكمنا كحكمه فيما عداه، وإلا لم يكن لهذا القول معنى؛ وهذا وإن قرب فلقائل **أن يقول**: إنه تعالى بهذا القول أخرجه من أن يكون موقوفًا على الدلالة، كسائر الأفعال، وهذه الأدلة؛ على أنه مخالف له في أن ما عداه يتأسى به؛ وهذه الأدلة كما تدلّ على ما قلناه فكذلك تدلّ على إبطال قولهم: إن أفعاله على الوجوب، ويدلّ عليه أيضًا: أن ظاهر فعله لا يقتضي وقوعه واجبًا أو ندبًا أو مُباحًا، ولا فرق، والحال هذه بين مَن قال: إنه على الوجوب، أو على الندب؛ وذلك يتضادّ، فلا بدَّ من الرجوع إلى ما قلناه.

فإن قالوا: إنّا نقول فيه: إنه على الوجوب، لدليل دلَّ على ذلك، لا لأمر يرجع إلى ظاهره.

قيل: فالكلام بيننا وبينكم في ذلك الدليل، هل يدلّ أم لا؟ ولسنا نمتنع من أن يقترن به دليل يقتضي ما ذكرتم.

فصل في الكلام على مَن قال إن أفعاله على الوجوب

[في بيان شُبهة القول بالوجوب على جميع أفعاله ﷺ وفسادها]

قد بيّنّا ما يدلّ على فساد هذا القول، ونحن نذكر جُمَلًا مما يعتمدون عليه:

قالوا: الذي يدلّ على ما قلناه، قوله جلَّ وعزَّ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النُّور: الآية ٦٣] ولفظة الأمر تتناول الفعل كتناولها للقول، بالتعارف،

وباللغة جميعًا. بل هو الأكثر قي الكلام، لأنه المراد بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: الآية ١٢٣]، ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [البقرة: الآية ٢١٠]، وليس للغير الأمر شيء؛ وقوله ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥]، ﴿وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ﴾ [النُّور: الآية ٦٢]، وقوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هُود: الآية ٩٧]، ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾ [القمر: الآية ٥٠].

ويقال في التعارف: ما أعجب أمر فلان؛ وقد جعلت أمري إليك، إلى غير ذلك، فإذا حذر تعالى من مخالفة فعله وجب القول بأنه على الوجوب.

وقد بيَّنّا في هذه الآية أنها لا تدلّ على الوجوب في الأمر الذي هو القول، فبأن لا تدلّ على الفعل أولى... على أن قوله: فليحذر الذين يخالفون عن أمره لا تتناول القول والفعل جميعًا، لأنه لفظ الواحدة دون الجمع، وهو وإن كان مُعَرَّفًا بالإضافة فليس يخرج عن أن يتناول الواحد، فمن أين أنه الفعل دون القول إن تناولهما الظاهر على سواء.

وبعد... فالتحذير من المخالفة يقتضي وجوب الموافقة، وأن يكون أحدنا موافقًا له، صلَّى الله عليه، إلا بأن يفعله على الوجه، الذي فعله عليه، وهذا هو معنى التأسِّي، فبأن يدلّ على ما قلته أولى.

وقد بيَّنّا في أصول الفقه: أن لفظة الأمر لا تتناول إلا القول على الحقيقة بما يُغني عن الإعادة وقد قيل إن المخالفة مذمومة على كل حال فيجب أن يكون المراد بها الرّدّ عليه، وترك القبول منه، صلَّى الله عليه، لأنه إذا لم يُرِد ذلك وجب أن يقال: إن مَن لم يفعل مثل ما فعله، أو أمر به، على كل حال مخالف؛ ولا خلاف بين الناس أنه لا يكون مخالفًا إذا علم في الأمر أنه ندب، وفي الفعل أنه وقع ندبًا. وقد قيل إنه، صلَّى الله عليه، إذا فعل الفعل على وجه الندب فلو فعلناه على وجه الوجوب لكنّا مُخالفين له؛ فلا بدَّ من أن يُراعَى على الوجه الذي عليه وقع فعله لكيلا نكون مخالفين، وذلك يقتضي معنى التأسِّي فبطل التعلّق بالظاهر في وجوب أفعاله، صلَّى الله عليه.

وأحد ما قالوه في ذلك: أنه جلَّ وعزَّ، قال: «فاتبعوه» فألزم الاتّباع، وذلك لا يكون إلا وظاهر الفعل الإيجاب، وهذا قد تكلمنا عليه من قبل: والواجب أن يتحرَّى اتّباعه وذلك لا يكون إلا بأن يُراعي الوجه الذي عليه فعل، وفي ذلك إبطال القول بأنه على الإيجاب. هذا وقد بيَّنَّا أن ظاهر الأمر ليس الإيجاب، إلا لدلالة فيما تقدَّم.

[في بيان أن الأمر لا يدلّ على الوجوب]

فإن قيل: لا يعقل من الاتّباع إلا طريقة الاحتذاء، فمن أين يعتبر فيه الوجه الذي عليه يقع؟ أوَليس يقال في المأموم أنه يتبع الإمام، وإن لم يعرف الوجه الذي عليه يفعل صلاته، ويقال في. . . . .[1] يتبع الإمام وإن لم يعرف الوجه.

قيل له: لا أحد إلا وقد اعتبر في اتّباع المأموم الوجه الذي عليه يفعل الإمام لكن فيهم مَن يعتبر عين الصلاة؛ وفيهم مَن يعتبر الصلاة فقط، على. . . . .[1] الخلاف في ذلك؛ فهذا بأن يكون مقرَّرًا لِما قلناه أولى، واتّباع الخلاف هو اتّباع القول، فأما إن اتّبعه في الفعل فلا بدَّ من الوجه الذي ذكرناه.

وأحد ما قالوه في ذلك؛ قوله جلَّ وعزَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحَشر: الآية ٧]. . . . الآية. وقالوا: يلزم بهذا الظاهر الأخذ بفعله. وهذا بعيد؛ لأن المراد به الأمر، ولذلك قال بعده: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحَشر: الآية ٧] ولأنه الذي يصحّ فيه الأخذ لأنه إذا تعدّى إلينا جعل بمعنى العطية فامتثاله. . . . .[1] أخذًا. ولأنّا قد قلنا في الأمر: إنه لا يدلّ على الإيجاب.

[في الدلالة على الفرق بين الفعل الواجب والتأسِّي]

وبعد. . . فإن قوله: «فخذوه» إن أُريد به الاحتذاء لصورة الفعل لم يصحّ؛ لأنّا إن فعلناه على وجه الإيجاب وفعله على وجه الندب لم نكن آخذين، بل نكون مُخالِفين تارِكين، وهنا نُعيد القول فيه إلى معنى التأسِّي.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فأما تعلّقهم بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النِّساء: الآية ٥٩] فبعيد؛ لأنه لا يتناول إلا القول الذي تدخل فيه الطاعة، وسائر ما يتعلقون به من الظواهر يجري مجرى أخبار الأحاد ولا يصحّ أن تثبت به الأصول، نحو تعلّقهم بحديث، خلع النعلين في الصلاة، إلى غيره. فأما ما روى عنه، من قوله صلَّى الله عليه، «خذوا عني مناسككم»(١) فقد بيَّنَّا أنه من باب البيان، فلا بدَّ من أن يدلّ على طريقة الإيجاب؛ وكذا قوله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلِّي»(١) فإن كنّا قد بيَّنَّا أن قوله: «خذوا عني» يقتضي معنى التأسِّي، وكذلك قوله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلي» لأن المراد به: كما علَّمتموني، ولذلك عدّاه إلى مفعولين، فإذا عملنا فعلنا على وجه الوجوب لم نكن متَّبعين إلا على هذا الوجه، وكذلك القول في الندب، وهذا بيِّن.

[في بيان الفرق بين الفعل الواجب والندب]

وقد اعتمد بعض المتفقِّهة في ذلك على أن الفعل أوكد من القول، ولذلك كان صلَّى الله عليه، إذا أمر بالشيء وكدّه بالفعل كفسح الحج، والطهارات، وسائر ما علم، فإذا ثبت ذلك كان أدخل في الإيجاب، وأشد. . . . .(٢) له.

وهذا كلام ملفّق، لا يعرف المتكلم به طريقة الأدلة، لأن الفعل والصورة واحدة قد يقع على وجوه، فلا ظاهر له، فكيف يصحّ أن يقال إنه أقوى من القول! وهل ذلك إلا بمنزلة مَن يقول: إن المحتمل من اللفظ أقوى مما لا يحتمل. . . . .(٢) صلَّى الله عليه، يؤكد بالفعل إذا كان المراد بالإيجاب قد عرف بالقول فيؤكده، فأما أن يصحّ التوكيد به من غير هذا الوجه، فبعيد. وهذا الاستدلال يقارب ما حُكِي عن بعضهم: أن أفعاله على الوجوب؛ لأنه أدخل في الاحتياط؛ ولأنه الغاية فيما يُراد بالفعل، فيجب أن يحمل على غايته في هذا الباب. . . وذلك أبعد من الأوّل، لما قدَّمناه، وهو بمنزلة مَن يحمل

(١) تقدَّم هذا الحديث قبل صفحات.
(٢) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

اللفظ على أكثر ما يمكن، وإن لم يوضع في الظاهر له، ولا يقف به على الدليل.

ويقال لمَن تعلق بذلك: أليس قد يفعل، صلَّى الله عليه، الفعل ندبًا ومُباحًا، فإذا أوجبت اتّباعه ألبَتَّة، ألست تقول في المُتَّبع: يجب أن ينوي به الإيجاب، فلا بدَّ من نعم، فيقال له: أليس ذلك مخالفة وصف لطريقة الاختيار، لفعله، مما تكلمنا عليه في الأوامر.

وقد قيل في بُطلان قولهم: إنه صلَّى الله عليه، كما كان يُقدِم على فعله فقد كان يتركه، وإذا فعل فليس بأن يُوجِب الفعل أولى من التَّرك؛ وذلك يتضادّ.

[في بيان رأي أبي عبد الله في المسألة]

وذكر «أبو عبد الله» أن ذلك لا يصحّ كما لا يصحّ في ذلك الأمر منه، صلَّى الله عليه، أن يعترض به على وجوب الأمر؛ ولأن التّرك ليس بأمر يظهر فيقع فيه الاتّباع كالفعل، ويمكن أنه، صلَّى الله عليه، في (القول) يجري على طريقة العقل، ولا يتميَّز فيه من غيره، وليس كذلك حال الفعل، لأنه الذي يظهر به الشرع، ويقع به الأداء، فيجب أن لا يعترض البدل عليه.

وقد قيل في إبطال مذهبهم: إن فعله، صلَّى الله عليه، وتركه لا يختصّ، ولا يضبط، ولا يصحّ أن يحمل على الإيجاب، وهذا إن طعن في هذا القول فإنه يطعن في التأسِّي أيضًا. وقد بيَّنَّا بيانه، وإنما يعوِّل على ما يضبط منه دون ما لا يضبط.

وقد قيل في إبطال قولهم: إن الفعل بوقوعه إذا لم يدلّ على وجوبه، على مَن فعله، فبأن لا يدلّ على وجوبه على غيره أولى؛ وهذا إن لم يرجع به إلى ما ذكرناه لم يستقم؛ لأن لقائل أن يقول: قد جعل وجوبه أمارة للوجوب على غيره، على أيِّ حال ظهر، فقد يصحّ أن يدلّ على ذلك، فإن لم يدلّ وقوعه من قائله على حدّ الإيجاب، وذلك بمنزلة الدليل الذي يدلّ الحاجّ على

مواضع المناسك، أن فعله قد يكون دلالة له على وجوب مثله، وإن لم يكن واجبًا من فاعله.

[في بيان أن فعل الأُمة قد يدلّ على عدم الوجوب]

وقد قيل في إبطال قولهم: إن فعله، صلَّى الله عليه، في أنه حجة كفِعْل الأُمة، فإن لم يدلّ ذلك على أن أفعالهم على الوجوب، بل يجب أن ينظر في كيفية وقوعه، فكذلك القول في أفعاله، صلَّى الله عليه، فيما صحَّح إذا رجع به إلى ما قدَّمناه، من بيان كون الفعل غير مفيد إلا بما ينضاف إليه، على ما سلف، ومتى لم يرِد به ذلك كان لقائل أن يقول: الدليل الدّالّ على أن الأُمة حجة يقتضي أن فعلها ليس بخطأ وأنه صواب، فهذا القدر يقطع به ثم ينظر فيما زاد عليه، وليس كذلك حال المُعجِز؛ لأنه اقتضى كونه حجَّة في الأمور اللازمة، على ما اقتضته الأدلة السمعية.

وكل ما أبطلنا به قول مَن قال في الأفعال إنها على الوجوب يبطل قول مَن قال إنه على الندب والإباحة. فلا وجه لإفراده بالذِّكر.

فصل في كيفية التأسِّي به، صلَّى الله عليه

[في بيان أن التأسِّي هو أن يُفعَل كفعل الرسول وبالنِّيَّة ذاتها]

قد بيَّنّا من قبل أن من شرطه اعتبار الفعل، واعتبار الوجه الذي عليه وقع، فإذا فعل الفاعل مثله على ذلك الوجه كان متأسِّيًا به، عليه السلام، فلا بدَّ مع ذلك أن يفعله، لأنه صلَّى الله عليه، فعل، لأنه لم يفعل لهذا الوجه، لكنه فعله امتثالًا، أو لغيره من الوجوه لم يُوصَف بأنه مُتَأسٍّ به؛ فهذا الذي لا بدَّ منه في التأسي؛ فإن دلَّ دليل على وجوب اعتبار غيره من الشروط قضى به، ويصير كصفة الفعل، نحو أن يعلم أنه مختصٌّ بوقت، ومكان، إلى ما شاكله؛ لأن الواحد منّا لا يجوز أن يكون متأسِّيًا به، في حضور الجمعة إلا والمكان معتبر؛ وفي الوقوف بعَرَفَة إلا والمكان معتبر، وفي ركعتي الفجر إلا والوقت معتبر؛ كما لا يقتدي به في صوم شهر رمضان وأحكامه إلا والوقت معتبر.

وهذه الطريقة معروفة؛ فلو أنه، صلَّى الله عليه، تطهَّر للصلاة لكان مَن يتطهر تبرّدًا لا يكون متأسِّيًا به؛ ولو أنه، صلَّى الله عليه، طهَّر المكان للصلاة لكان مَن طهَّره للتنظيف لا يكون متأسِّيًا به.

[في بيان شروط التأسِّي بالرسول]

فإن قال: إذا كان كل فعل يقع منه، صلَّى الله عليه، لا بدَّ في وقوعه من وقت ومكان، وقد اعتبرتموهما في التأسِّي، فهلَّا وجب اعتبارهما في كل فعل، لأن ذلك ممكن فيه.

قيل: لو كان كما ذكرته لوجب بذلك نقض التأسِّي وإبطاله، لأن التأسِّي به لا يصحّ أن يفعله إلا في ذلك الوقت، دون ما بعده.

ومتى قلت: إن المعتبر مثل ذلك الوقت في يوم سواه خرجت عمّا يقتضيه ظاهر السؤال، وكان لغيرك أن يقول ما اعتبر بأيِّ وقت كان، وكذلك لو اعتبر المكان لوجب أن يكون التأسِّي لا يُفعَل إلا هناك، وفي ذلك نقض التأسِّي به، وإبطال إجماع الأُمة على هذا التكليف لتعذّر كونهم هناك، وإنما اعتبرنا المكان والوقت في بعض العبادات لأن الدليل المتقدِّم أوجب ذلك، كما أوجب نفس التأسِّي؛ فأما إذا لم يقتضِ الدليل ذلك لم يعتبر في التأسِّي، بل الواجب أن يعتبر فيه أقل ما يمكن التأسِّي معه؛ لأنّا اعتبرنا ما أُريد به أدَّى إلى أن لا نقف على حدّ وإلى التناقض على الوجه الذي ذكرناه، لأنه يلزم على ذلك أن يعتبر محل الفعل كما اعتبر المكان، والوقت، وأن تعتبر الآلة، وأن تعتبر أعيان الأشخاص، حتى إذا أخذ، صلَّى الله عليه، الزكاة من العربي يعتبر النسب في ذلك، وسائر الصفات، وهذا باطل، فلا بدَّ إذن من اعتبار الأقل، فيما يمكن معه التأسِّي؛ وإنما يقال بما زاد عليه لأجل الدليل الذي يقتضيه.

[في بيان عدم جواز التأسِّي بالرسول فيما يختصّ بالعقليات والأغراض الخاصَّة]

فإن قيل: فيجب أن لا تجوّزوا عليه، صلَّى الله عليه، المعاصي، وإلا أدَّى ذلك إلى التأسِّي في المعصية، وإلى أن يلزم المكلّف أن يعصى، على طريقة التأسِّي.

قيل له: قد بيَّنَّا في باب «النبوَّات» القول في ذلك، وفصلنا بينه، وبين إيجابنا تصديقه في كل ما يخبر به، والاستدلال بذلك على أنه لا يقع منه كذب، وأن وقوع الكذب يمنع من التعبّد بذلك، ولا يمنع وقوع المعصية منه، صلَّى الله عليه، فعلًا، من التعبّد بالتأسِّي، وبيَّنَّا كيفية الوجه فيه، وشرحناه، فلا وجه لإعادته.

ولهذه الجملة لا يصحّ التأسِّي به، صلَّى الله عليه، في العقليات؛ ولا فيما يفعله ممتثلًا؛ ولا فيما يفعله لغرض خاص، من نفع، أو دفع ضرر، لأن كل هذه الأمور يفعله على حدِّ ما نفعل؛ وليس كذلك ما نتأسَّى به من سائر أفعاله؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه يجب أن يكون جامعًا لشرائط تمنع من توقّف هذه الأمور عليه. وهذه الجملة تُغني عن كل ما يُقال في هذا الباب؛ ولأجلها لم يجب التأسِّي به في الترك، حتى يقال له: صرتم بأن تتأسّوا به في الفعل أولى من الترك؛ لأن الترك لا يقع إلا على الحدّ الأول، الذي لا تقتضيه طريقة التأسِّي، فهو بمنزلة الأكل والشرب إلى غير ذلك، إلا بأن يكون الترك واقعًا على وجه يعلم أنه من باب الشرع، فلا يمتنع أن يقع به التأسِّي فيه، على ما سنبيِّنه إن شاء الله.

فصل في أحكام أفعاله وتروكه، وأقواله وسكوته، وإقراره وإنكاره

[في بيان سُبُل معرفة أفعاله ﷺ تمهيدًا للتأسِّي به]

إن سأل سائِل فقال: قد شرطتم في التأسِّي الوجه الذي يقع عليه الفعل، أو السبب الذي يفعل، على ما بيَّنتم، وقد علمتم أن نفس الفعل يقع فيه النقل فيعرف، فما السبيل إلى الوجه الذي عليه وقع، حتى يصحّ التأسِّي؟

وهبكم يصحّ لكم في الفعل أن تذكروا وقوعه على وجه يعلم بالنقل وغيره؛ كيف يمكنكم ذلك في الترك، ولا تتأتّى هذه الطريقة فيه؟

وهل تفصلون بين ما يخصّه من الفعل، أو يتعدَّاه، وبين إقراره والفعل حادث أو مُستَدام فبيّنوا الوجه في جميع ذلك ليتم لكم ما ذكرتم، من كون أفعاله، صلَّى الله عليه، حجة.

قيل له: أما الفعل فقد ينقل الوجه الذي عليه وقع، فيصحّ معه التأسِّي، كما نقل عنه، صلَّى الله عليه، ما كان يفعله من المناسك، لأجل الحج والعمرة، وما كان يفعله من السُّنن، لأجل الطهارة، إلى غير ذلك فيجب أن يتأسَّى به، على الحدّ الذي يفعل عليه من وجوب وغيره.

فأما إذا لم يعرف ذلك بالنقل فقد يجوز أن يعلم بغيره لأنّا قد نعلم في فعله، صلَّى الله عليه، أنه من الشرعيات والندب، فإذا عدِمنا الدليل على أمر زائد، فقد صحَّ التأسِّي به في كونه ندبًا، لأنه أقلّ حالاته، وكذلك فلو أنه، صلَّى الله عليه، فعل مُباحًا لا يعرف إلا بالشرع يصحّ التأسِّي به، لأن ذلك أقلّ حالاته ولا يجوز أن يكون الصلاح أن يتأسى به في وجه زائد، ولا يدلّ عليه؛ كما لا يجوز أن تكون الصلاة السادسة مصلحة، فلا يدلّ على وجوبها، وكذلك فكل فعل لو كان، صلَّى الله عليه، لم يتعمَّد فعله إلا لأنه شرعي يصحّ أن يتأسَّى به فيه؛ وكذلك فلو أنه صلَّى الله عليه، تعمّد فعلًا، لو لم يجعله شرعيًّا لكان منهيًّا عنه، في العبادة، فيجب أن يعلم أنه من شرائط تلك العبادة، نحو ما رُوِيَ عنه، صلَّى الله عليه، أنه ركع ركوعين في صلاة الكسوف، إلى.....[1] كله؛ ومتى فعل، صلَّى الله عليه، عند سهو وقع منه في الصلاة سجدتين زائدتين عليها، علمنا أن ذلك شرع، وأن السهو سنّته هذا، فيصحّ أن نتأسَّى به على هذا الوجه، لو أنه صلَّى الله عليه، فعل ما جعله أمارة لوجوب شيء، علمنا أن ذلك الشيء واجب، نحو أن يؤذِّن عير مقيم لبعض الصلوات؛ أو يعدّ على المالك بعض الأموال إلى غير ذلك، ولو أنه صلَّى الله عليه، أكره غيره على أخذ شيء من ماله لعلمنا حقًّا، فإذا عرفنا سُنَّته صحَّ التأسِّي به، ولو أنه ذمَّ غيره أو لعنه، على الفعل لعلمنا قُبْح ما ذمّ عليه، أو لعنه، وكذلك لو أقام عليه الحدّ على فعل لعلمناه من باب الكبائر. ولو أنه مدح غيره على فعل لعلمناه ندبًا أو واجبًا.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن الترك من قبله ﷺ دلالة على عدم الوجوب]

فأما تركه صلَّى الله عليه، فإنما يدلّ بمقدّمة زائدة على ما يحتاج إليه في الفعل، نحو أن نعلمه تاركًا لما جعله علامة لوجوب الفعل، فنعلم بذلك أنه ليس بواجب؛ أو خروجه عن كونه واجبًا، إذا تعمَّده، وقصد إليه؛ نحو تركه أن يأخذ الزكاة في مال، والشرائط متكاملة أو يفعل الصلاة في وقت والإمكان قائم. ولذلك جعلنا تركه لأن يعود إلى الحالة الأولى دلالة على أنها ليست بواجبة؛ فأما إذا حصل في الفعل الواحد فعل وترك فقد قال شيخانا: إن ذلك إذا كان مع سلامة الأحوال، ومن دون عذر فإنه يدل على أنه من السُّنن التي يجوز أن يفعلها ويتركها، فإن كان الأشقّ أفضل؛ وعلى هذا الوجه بنوا الكلام في الصوت وفي الجهر، وغيرهما، على ما بيَّنّاه في «العمد». فأما إذا كان الترك لعلَّة فهو غير مؤثِّر في الحكم الواجب للفعل.

فإن قال: هلَّا جعلتم الترك ناسخًا؟

قيل له: إذا كان صلَّى الله عليه، يتكرر منه الفعل بعد الترك، والترك بعد الفعل لم يجز حمل ذلك على النسخ؛ لأنه إذا احتمل ما ذكرناه احتيج في النسخ إلى دليل زائد.

[في بيان حال أقواله ومراده وسكوته ودلالاتهم]

فأما أقواله، صلَّى الله عليه، فقد بيَّنّا كيفية دلالتها على الأمور؛ وقد يجوز فيما لا يدلّ من القول بالمواضعة، كنحو الصيحة والوترة أن يدلّ منه، صلَّى الله عليه، كدلالة النكير، كما قد تدلّ إشارته كدلالة القول.

إما أن يعرف مراده باضطرار، أو لطريقة في الاستدلال نحو أن يعدّ، صلَّى الله عليه، عدًّا جَرَت العادة بمثله، على ما رُوِيَ عنه، أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين بأن أشار ثلاثًا إلى أصابعه، وحبس إبهامه في الثالثة، وهذه أمور معقولة في طريقة الأدلة.

فأما سكوته، صلَّى الله عليه، فإنه لا يدلّ على أن لا حُكم إلا عند المسألة والطلب؛ لأنه على حكم الابتداء لا يجوز أن يدلّ على زمن كما لا

يدل الترك على أمر، فإذا سُئِل صلَّى الله عليه، عن حادثة لا حكم فيها فسكت عن ذكر حكمها دلَّ على أنه لا حكم فيها، في الوقت؛ فإذا استمرَّت الحال استقرَّت القضية فيه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لوجب أن ينزل فيه الوحي، كما كان صلَّى الله عليه، قد يقف على الوحي في كثير مما كان يلتمس منه الجواب، فلا بدَّ فيما يسكت عنه لهذا الغرض من تثبّته منه يقتضي ترقّب السائل للوحي، ولنزول الحكم؛ فمتى لم يكن الأمر كذلك فلا بدَّ فيه مما قدَّمناه؛ أما إذا لم يكن الوحي نزل في مثله فيكون، صلَّى الله عليه مُحيلًا للسائل، على البيان المتقدِّم، كما فعله، صلَّى الله عليه، في عمر، رحمه الله، لما سأل عن القبلة للصائم، إلى غير ذلك؛ فأما إذا عدم ذلك فيجب أن يبقى أمر تلك الحادثة على ما كان عليه في العقل، فلا يحكم بأن لها حكمًا متجدِّدًا، إن كان له حكم عقلي؛ فلو أنه، صلَّى الله عليه، سُئِلَ عن قول القائل لامرأته: أنت ألبَتَّة؛ أو حبلك على غاربك، إلى غير ذلك ن الكنايات، والحادثة واقعة، وسكت من غير تنبيه وإحالة لوجب أن يدل ذلك على أن الكنايات لا تؤثِّر كتأثير الطلاق الصريح. فهذه القضية واجبة في سكوته، صلَّى الله عليه.

[في بيان الدلالة على إنكاره ﷺ وأمره وتركه]

فأما إنكاره فإنه يدلّ على قبح الفعل؛ وأمره بالفعل يدل على كونه عبادة؛ فإن انضاف إلى الأمر ما يدلّ على وجوبه حكم به.

فأما تركه أن ينكر الفعل فإنه يدلّ على أنه ليس بقبيح، إذا تركه مع سلامة الأحوال؛ لأنه لو كان قبيحًا كان لا يترك النكير فيه، ولا يقرّ فاعله عليه، لأنه قد نصب المنصب العظيم، الذي لا يجوز معه عند كثير من الأعذار ترك النكير، فكيف عند عدم العذر وسلامة الحال؛ هذا إذا لم يكن صلَّى الله عليه، قد بيَّن من قبل أن ذلك المنكر مما يجوز أن تقرّوا عليه، نحو ما يظهر من أهل الذِّمَّة، إلى ما شاكله، فأما إذا لم يكن كذلك فإنه يدلّ لا محالة على ما قدَّمناه؛ ولا يجوز أن لا يدلّ على ذلك، بأن يقال: إنه صلَّى الله عليه؛ إنما لم ينكره لظنه أن قوله لا يؤثر؛ لأن المتعالم من حاله أن قوله يؤثِّر؛ لأنه صلَّى الله عليه

يتشدَّد في ذلك ولا يتساهل فيه، فيجب أن يجري جميع ما يقع منه، صلَّى الله عليه، على هذه الطريقة التي نبَّهت عليها.

واعلم. . . أن النبيّ، صلَّى الله عليه، كما قد يبيَّن بالقول والفعل، وما يجري مجرى الفعل، من ترك وإقرار، إلى ما شاكلهما، فقد يبيِّن الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد، لا أنه صلَّى الله عليه، يتولَّى فعله، لكنه يبيِّن ذلك لغيره. ونحن نذكر الآن أن القياس دليل في الشرعيَّات. ونذكر من صفاته وشروطه، وأحكامه جملة تليق بالموضع، ونذكر الاجتهاد، وما يتصل به، ونبيِّن الفرق بين القياس الذي يقتضي أن الحق واحد، وبين الاجتهاد الذي لكل مجتهد فيه نصيب، فذلك مما يتصل بالكثير من فروع الشرع، وينبني عليه الكثير من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن شاء الله.

تمَّ والحمد لله ربّ العالمين وصلَّى الله على سيّدنا محمد نبيّه وآله

يتلوه الكلام في القياس إن شاء الله

الكلام في القياس

[في بيان أن القياس يختصّ بالعلماء والعارفين دون العامَّة]

اعلم... أن هذا باب يختص بتكليفه العلماء، لأنه من فروضهم، وكثير من فروع الأحكام الشرعية يتصل بذلك، لأن الشرائع في بابها كالعقليات، وكما أن في أحكامها ضروريًّا ومكتسبًا، وما يتعلق بغالب الظن، فكذلك القول في الشرعيات. فالضروري منها من فروض الكافَّة؛ لأنه بما يعلم دين الرسول عليه السلام باضطرار، وإن لم يمتنع في بعضه أن يختصّ بمعرفته أصحاب الأخبار وفيها مكتسب، ويدخل أكثره فيما يختص العلماء دون العامَّة، لأنهم كالتبع في هذا الباب.

وطرق الاكتساب في ذلك تختلف؛ فمنها ما يدلّ عليه الكتاب، ومنها ما تدل عليه السُّنَّة. ومنها ما يُستَنبَط من هذين؛ لأن الوجه في دلالته على الأحكام يتنوَّع، على ما سنبيِّنه.

[في بيان أن الاجتهاد طريقه غالب الظن وهو للعلماء دون العامَّة]

وكذلك القول في الإجماع والوجوه التي تدخل فيه؛ ومن جملة ذلك الاستد.....[1] والقياس إذا كان طريقه الدليل. وفيها ما طريقه غالب الظن، وهو الاجتهاد، فلا يجوز فيما هذه حاله إلا القول بأن كل مجتهد مصيب، إذا سلك الطريقة المستقيمة في الاجتهاد وأتى بها على شروطها، ووضعها موضعها، لأنه لا بدَّ فيه من شروط ولا بدَّ من صفات يختصّ فيها المجتهد؛ ولا بدَّ من أن تصحّ في موضع، دون مواضع وتصير مواضع الاجتهاد بمنزلة ما تتعذَّر فيه المعرفة في العقليات، في أنه لا بدَّ من الرجوع إلى غالب الظن،

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

وكذلك في فروع الشرع، إذا عدم فيها طريقة الدليل فلا بدَّ من الاعتماد على غالب الظن، وكما أن في العقل أمارات معروفة بالعادات، ولها مواد بالتجارب والأخبار، فكذلك في فروع الشرع أمارات معلومة، بالنصوص والأصول، وما بينها وبين الفروع من التعلّق في الوجه المطلوب. ويختصّ بمعرفتها العلماء، ولها مواد من الأخبار، ومعرفة وجوه الأقاويل، إلى غير ذلك؛ فلا بدَّ من بيان هذا التكليف، ليعرف الناظر في كتابنا هذا مراتب التكليف الشرعي، فيضع كل مرتبة منه في حقها، فلا يخلط الضروري منه بالمكتسب، ولا ما طريقه غالب الظن، بما طريقه العلم؛ لأن ذلك متى لم يتميز للمكلف لا يصح منه معرفة الكثير من الأحكام، ويحرم عليه الحكم والفُتيا؛ ولا بدَّ من بيان هذه المراتب؛ ولا بدَّ فيما اختلفوا فيه، نحو القياس والاجتهاد من أن يبيِّن حقيقته وصحة قيام المكلَّف به، وجواز وُرُود التعبّد به، وإثبات التعبّد، وذكر الأدلة على ذلك.

ونبيِّن بعد ذلك من شروطه وأوصافه ما يتجلَّى به الحال للمكلّف، فإنه من الفروض العِظام، وهو الذي أراده، صلَّى الله عليه، بقوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[1]؛ لأن العلم الذي يُطلَب هو الشرعيات؛ لأن ما طريقه العقل قد كلَّف المرء ما يقدر في عقله؛ فقد يستقل بنفسه في ذلك، فلا يلزم الطلب؛ وقد يلزمه الطلب، وليس كذلك الشرعيات، لأنها لا تتم إلا بالطلب، ولا مسلم إلا ويلزمه ذلك؛ وإن كان متى قام به فريق سقط عن الباقين، كما نقوله في سائر فروض الكفايات.

[في بيان جواز الاحتجاج بالقياس والاجتهاد]

ولهذه الجملة قلنا في القياس والاجتهاد إنهما من الدِّين، واستجهلنا مَن قال: كيف يكون دليل من الدِّين، وهو فعل القاس؛ لأن هذا الرجل ظن أن الدِّين لا يصحّ أن يكون من فعل المكلف، ولم يعلم أنه لا يجوز أن يكون إلا فعل المكلّف، كما أن العبادة لا تكون إلا فعله؛ وظن أيضًا أنه إذا كان فعلًا للمكلّف لم يعرف به الحكم؛ وهذا جهل عظيم، لأن العالم إنما يعرف

(١) من حديث أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ. رواه ابن ماجه في سننه (١/ ٢٦٠).

الأحكام الشرعية في الفروع والأصول بفكره ونظره، وإن كان لا بدَّ من منظور فيه؛ فإن ظن أنّا نثبت القياس بأن يتبع القائس الشهوة والهوى فقد جهل؛ لأنّا لا نجوِّز في ذلك إلا أن يكون ناظرًا في الدليل أو الأمارة، على ما بيَّنَّاه في العقليات؛ والقياس عبارة عن فعل مخصوص من القياس يتعلق بالأدلة والأمارات، وما هذه حاله لا بدَّ من أن يكون معقولًا، فإذا ورد التعبّد به دخل في باب الديانات، ولا بدَّ للمُخالفين من هذه الطريقة، لأنهم قد يستدلون على بعض الأحكام بأدلة يزعمون أنها لا تحتمل إلا معنًى واحدًا، فلا بدَّ في تفكيرهم ونظرهم من أن يكون من جملة الدين، وأن يفارق اتّباع الهوى والشهوة، فكذلك القول فيما يذهب إليه القياس والاجتهاد، فمتى كان النظر في الأدلة استوى التكليف؛ لأن من حق الدليل أن لا يختصّ؛ ومتى كان في الأمارات لم يمتنع أن يكون الحق في الأقاويل المختلفة، فالأمر في ذلك موقوف على الدلالة، فمَن خالف في هذا الباب بأن نفى في القياس والاجتهاد كونهما معقولين بيَّنَّاه، وإن نفى صحتهما من المكلّف فكمثل؛ وإن نفى جواز التعبّد به بيَّنَّاه؛ وإن طعن في ورود التعبّد به ذكرنا الدلالة عليه؛ ثم لا يكون له بعد ذلك إلا الكلام في شروطه، وأوصافه؛ ونحن نذكر جملة من ذلك وجيزة، فليس الغرض إلا بيان الطرق التي تُعرَف بها الشرعيَّات، دون تقصِّي أصول الفقه.

فصل في بيان صورة القياس والاجتهاد، وصحته من المكلّف

[في إثبات طريقة القياس ومنهجه]

اعلم... أن للقياس صوره في العقليات لا يصحّ أن يثبت في الشرع إلا على ذلك الحدّ؛ فنحن نعلم أن الكذب، الذي لا نفع فيه ولا دفع مضرَّة، قبيح، ويشتبه علينا الحال في الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر، فإذا استدللنا فعلمنا أن الأول قبيح لكونه كذبًا، لا لتعرِّيه من نفع ودفع مضرَّة، حملنا عليه الثاني؛ وعلى هذا الوجه نقيس الجسم على العرض في باب الحدوث، وإن لم نعلم حدوث العرض إلا باستدلال، فلا فرق بين أن نعلم حكم الأصل باضطرار أو استدلال، في أن قياس غيره عليه ممكن، إذا

شابهه فيما له وجب ذلك الحكم؛ فلا مُعتَبَر باختلاف حكم الأصل، في باب العلم، لأن الضروري فيه كالمكتسب؛ وكذلك فلا فرق بين اختلاف الوجوه التي بها نعلم علَّة الحكم، أو ثبات العلة، في أن عند جميعه يصحّ منّا قياس ما لا نعلمه على ما علمنا في حاله؛ فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع استعمال مثله في الأحكام الشرعية، بأن يعلم في بعض الأصول أنه محرم، وتشتبه علينا حال غيره، فإذا عرفنا علَّة الأصل قسناه عليه؛ وذلك مثل نصه، جلَّ وعزَّ، على الإماء في تنصيف الحدّ، فإذا علمنا أن العلَّة في ذلك الرّقّ قسنا عليهنّ العبيد؛ وإذا علمنا تحريم الخمر لم يمتنع أن نعلم أن علَّته موجودة في النبيذ فنقضي بتحريمه.

[في بيان وجه الشبه بين القياس الشرعي والقياس العقلي]

وطريقة القياس الشرعي لا تخالف صورتها صورة القياس العقلي، وقد ثبت في العقول ما يجري مجرى الاجتهاد، لأن الواجب على العبد إذا كان. . . . .[1] أن لا يقوم بنفقة ولده أو والده أن يقوم بنفقتهما؛ ولا بدَّ من أن يستعمل في ذلك طريقة الاجتهاد، لأنه قد علم بالتجربة مقدار نفقته في أحوال الأقل والأكثر، والأوسط، وقد عرف مقادير الناس فيعرف ما ينفقه عليهم، بما يحتاج إليه؛ ويكون طريق ذلك غالب الظن؛ دون العلم؛ ونرجع إلى ما ذكرناه من الأصول، فغير ممتنع وقوع مثل ذلك في الشرعيات، بأن نعلم وجوب التحريم علينا من الاستمتاع مع وقوع الطلاق، فإذا نظرنا في كثير من الكنايات قرب عندنا أنه شبيه بالطلاق، فيحكم له بحكمه إذا كان هناك أمارة، وإن كانت الأمارة في ذلك لا بدَّ من تنبيه الشرع عليها، وفيما قدَّمنا ذكره لا يجب ذلك فيه، فإذا كان ما ذكرناه من صورة القياس متقرِّرًا في العقول، واستعمال ذلك في الشرعيَّات لا يُباين ما تقرَّر في العقل، فما المانع أن يتعبد تعالى بذلك؟ وهل الطاعن في ذلك إلا كالطاعن في سائر وجوه التعبّد! ولهذه الجملة قلنا: إن إثبات القياس الشرعي يتفرَّع على القياس؛ وكذلك القول في الاجتهاد.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد]

واعلم... أن للاستدلال في العقل صورة، وهو أن يعلم الحكم ويعرف أنه لولا غيره لما ثبت، فيجعل ذلك طريقًا لمعرفة ذلك الغير، لا على طريق المقايسة؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إن تصرّف الفاعل، ووجوب وقوع أفعاله بحسب دواعيه وإرادته، يدلّ على أنه حدث من جهته، وعلى أنه قادر عليه؛ ومثل هذه الصورة قد يحصل في الشرعيات، فكما لا يمتنع التعبّد بالقياس لصحته فيها؛ فكذلك القول في الاستدلال. وقد يكون في العقليات ما يُعرَف من طريق الاستدلال، ويتعلق بغالب الظن فغير ممتنع مثله في الشرعيات، وإن كان لا بدَّ في الشرعيات من أصول شرعية، كما لا بدَّ في العقليات من أصول عقلية.

[في بيان أوجه الشبه بين الاجتهاد والقياس]

واعلم... أن طريقة الاجتهاد لا تخالف طريقة القياس إلا أن فيما يقع له في القياس عن دليل، ويتبع العلم يحصل في الاجتهاد عن إنفاذه ويتبع غالب الظن، وربما يكون الاجتهاد غير متعلق بأصول معينة، وليس كذلك حال القياس؛ وكذلك فالقياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العِلَل في القياس العقلي تكون مُوجِبَة ومؤثِّرة، كما أن حكمنا كالمُوجِب، وليس كذلك العِلَل الشرعية؛ لأنه لا يجوز في العِلَل أن تكون مُوجِبَة؛ والحكم يتبع المصلحة، والاختيار، فكل واحد منهما تحصل عليه في موضوعه مطابقة لحكمه، لأنه متى لم تحصل كذلك تناقض؛ وهذا بيِّن في الشاهد، لأنّا لو قلنا: إن كون العالِم منّا عالمًا: لمعنى يجري مجرى الدواعي، لتناقض كما لو قلنا: إن اختيار الآكل الحموضة على الحلاوة لعلة موجبة، لتناقض؛ وقد علمنا أن الأحكام الشرعية موضوعها المصالح والألطاف؛ ولهما تعلّق كالدواعي، ولعِللهما مدخل في هذا الباب؛ فلا يجوز في علَّتهما أن تجري مجرى العِلَل العقلية إلى الأمور المؤثِّرة فيها، ولا تُوجِب مُفارقة أحدهما الآخر بينهما اختلافًا، في صورة القياس وطريقته، كما لا يجب إذا استعملنا القياس في

الأسماء ونظرنا في علَّة وضعها أن تكون الطريقة مخالفة لطريقة القياس في العقل، وإن كان لا مدخل له في طريقة الإيجاب، ومتى أجرى كل ذلك على حدٍّ واحد انتقض؛ لأنّا لو قلنا: إن إيجاب العلة في حكمها كإيجاب السبب للمسبّب؛ أو قلنا: إن إيجاب السبب للمسبّب يجري مجرى وقوع الفعل ابتداء عن القادر؛ أو قلنا: إن ذلك يجري مجرى إثبات الفعل للدواعي وللحاجة؛ أو قلنا: إن ذلك يجري مجرى تعلّق بعض الأمور ببعض، على طريق العادة، لا تنقض ترتيب العقول، عما ترتبت عليه فلا بدَّ من تقدّم علمنا لبعض العِلَل على ما يقتضيه الدليل ويكون الفرع فيه تابعًا لأصله؛ فكذلك القول في ضروب القياس، لأنها تابعة لعِلَلها وأحكامها. فإذا كانت مختلفة الموضوع أوجب.....[1] في الصورة وأحدهما أن تكون العِلَل وتأثيرها ويتعلق الحكم بها محل[.....][1] كما أن موضوع الشرع مخالف لموضوع العقل؛ ولهذه الجملة قلنا: إن مَن جوَّز التعبّد بالقياس الشرعي مع إثبات العقليات يفارق حاله حال.....[1] في نفيهم التعبّد بالشرع.....[1] وذلك.....[1] لظنهم أن التعبّد بالشرع يجب أن يجري مجرى التعبّد بالعقل؛ فلهذا وجب.....[1] وهذه طريقة مخالفة.....[1] لأنهم لما ظنوا أنه يوافق القياس العقلي.....[1] توصلوا بذلك إلى نفيه.....[1] المذاهب أحكام الأفعال فغير ممتنع أن يختلف التعبّد به بحسب الشروط والاجتهاد ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون كل مجتهد فيه مُصيبًا، وأن يكون الحق في الشيء وما خالفه، فما هذا حاله يجوز التعبّد به على هذه الطريقة إذا اختصّ بالشرائط التي معها يصحّ ذلك فيه.

فصل في بيان الشروط التي معها يصحّ تصويب المذاهب المختلفة

[في بيان جواز الاختلاف في الفروع وليس في الأصول]

اعلم.... أن من جهة أن يكون متنًا ولا لتكليف الفعل والترك. ومن جهة أن يكون ذلك الحكم تابعًا لغالب الظن، ومن حق غالب الظن أن يكون

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

تابعًا لأمارة صحيحة، ومن حقه أن يكون التوصّل إلى العلم واليقين متعديًا. . . . .[١] فإذا اجتمعت هذه الشرائط صحَّ ما ذكرناه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المذاهب إذا كانت تتناول الاعتقاد كالتوحيد والعدل، وما يتصل بهما فغير جائز أن يكون الحق إلا في واحد من ذلك؛ وبيَّنَّا العلة فيه في باب تكليف الأفعال.

فأما كونه متعلقًا بغلبة الظن فبيِّن؛ وذلك لأن ما طريقة العلم مما يدخل في الديانات على ضربين:

أحدهما: العلم فيه ضروري، فلا يجوز أن تختلف أحوال المكلَّفين فيه.

والآخر: العلم به مكتسب، فلا بدَّ من أن يكون عليه دليل، وأن يكون حال العقلاء مع الدليل، ومع تمكّنهم من النظر فيه، لا يختلف بعد استقرار الشريعة؛ فأما في أول الأدلة فغير ممتنع أن تكون الدعوة والدلالة تنتهي إلى بعض قبل بعض، فيختلف التكليف؛ وإن كان ذلك في الحقيقة غير مختلف؛ لأن مَن لم تبلغه الدعوة لو بلغته لكان حاله حال مَن بلغته الدعوة، ومَن بلغته الدعوة لو لم تبلغه لكان حاله حال مَن لم تبلغه الدعوة. وإما إذا استقرت الأدلة فحال المكلَّفين لا تتغير، إذا أمكنهم النظر، ولم يعرض ما يجري مجرى المنع؛ لأن ذلك غير بعيد في بعض الأوقات، على ما بيَّنَّاه في باب «المعارف».

[في بيان الدلالة على حِجِّيَّة القياس]

فإن قال: أليس المَحكي عن «عبد الله بن الحسن»[٢] أن الأصول كالفروع في أن الحق قد يكون في المذاهب المختلفة؛ حتى أنه يقول مثل ذلك في التشبيه، والتوحيد، والعدل، والجبر؛ إذا كان في القرآن دلالة عليه. ويقول: لو

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

(٢) عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي، أبو محمد: تابعي، حبسه المنصور من أجل ابنَيه سنوات عديدة حتى مات سنة ٧٦٢ م. (الإصابة: ت ٦٥٨٧؛ مقاتل الطالبيين ص ١٢٨؛ ذيل المذيل ص ١٠١؛ تاريخ بغداد ٩/ ٤٣١).

كان جلَّ وعزَّ، يريد أن السلوك طريقة واحدة لأبان تلك الطريقة، ولميَّزها حتى لا تلتبس بالباطل، فلما لم يفعل ذلك، جلَّ وعزَّ، علم أنه تصويب لجميع الفعل عليه، فيما. . . . . (١) ويكون بعض الأفعال علَّة في بعض، وبعض الوصف في الفعل علَّة في بعض أوصافه، وبعض أحكامه، أو في أوصاف غيره وأحكامه؛ ولا بدَّ في العلَّة من. . . . . (١) أن تنفصل بهذا. . . . . (١) والذي يفيده قولنا علَّة. أن له تأثيرًا في الحكم حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم، وإن كان مما يخلف غيره من العِلَل، فلولاه ولولا ما يخلفه لم يكن يحصل ذلك الحكم، وإن لم يخلفه غيره فالذي ذكرناه يكفي، فلا فرق بين ما يكون مُوجِبًا، أفي حكم المُوجِب، وبين غيره في أن هذه الطريقة لا بد من إثباتها، وإلا لم يكن لقولنا بأنها علَّة معنًى؛ لأن ما يكون الحكم مع وجوده وعدمه على كل وجه ثابتًا لا تعلق له بالحكم، فكيف يقال: إنه علَّة فيه! لكنها قد تكون كذلك لداعٍ، و. . . . . (١) عادة، واختيار مختار، وقد تكون كذلك على طريق الإيجاب، والكل يتفق فيما قلناه، لأن المتعالم أنه لولا العلم لَما كان أحدنا عالِمًا؛ ولولا كونه عالمًا لما صحَّ الفعل المحكم منه ولولا. . . . . (١) لما حصلت الإصابة، ولولا حاجته لما وقع الأكل والشرب، ولولا دواعيه لما وقع الاختيار وكذلك فنعلم أنه لولا كون شرب الخمر مقتضيًا لاختزان العداوة والبغضاء لما حرم؛ ولولا كونه مُسكِرًا لم يَقْتَضِ العداوة والبغضاء إلى غير ذلك، فالجميع على ما ذكرناه يتفق في أنه لولا علّة، أو ما يقوم مقامها لم يكن يحصل ذلك الحكم، أو لولا العلة بعينها لما حصل، وجواز أن يقوم غيرها مقامها لا يُخرِجها من أن تكون مؤثِّرة، كما أن جواز قيام أحد الواجبين مقام الآخر فلا يُخرِجه من أن يكون واجبًا، وله تأثير في استحقاق الذّمّ بأن لا يفعل؛ فهذه طريقة معروفة؛ فإذا علمنا بالدليل أو الاضطرار الحكم، وعلمنا بالدليل ما له كان ذلك الحكم فتتضح عند ذلك طريقة القياس؛ لأنّا متى علمنا أنه ثبت لبعض الأمور صار ذلك الأمر الذي عبَّرنا عنه بأنه علَّة كالدليل على الحكم، فلو جوَّزنا حصوله ولا يحصل الحكم لا تنقض كونه دليلًا؛ لكن كونه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

دليلًا يختلف، فربما كان دليلًا بطريقة العقل، وربما كان دليلًا بالسمع، وما يكون دليلًا بطريقة السمع يجوز أن يختلف الحال فيه كاختلاف حال نفس السمع، لأنه تابع له، وتابع للمصلحة. . . فكما يجوز أن لا يثبت السمع فقد يجوز أن لا يثبت ما يتبعه، فإذا كان المعلوم أن صلاح المكلّف في السمعيات فلا بدَّ من التعبّد بها، وقد يكون صلاحه فيها إذا وردت بنص فقط فيحصل التعبّد مقصورًا عليه، وقد يكون صلاحه فيها، وفي القياس عليها، فلا بدَّ من أن يرد الدليل بذلك، فغير جائز أن ينقل التكليف من الأحكام العقلية وعِلَلها؛ لأن في زوالها زوال العقل والتكليف جميعًا؛ فأما السمعيات فقد يخلو التكليف منها، لأنها تابعة للمصالح، ومصالح المكلَّفين تختلف في هذا الباب؛ فمن المعلوم أن ذلك من صلاحه لا بدَّ من أن يتعبَّد، ثم ينقسم حالهم، ففيهم من المعلوم أن صلاحه في الشرعيات، ومعرفتها بالنص فقط، وفيهم من المعلوم معرفة؛ بعضها بنص بعض، وبعضها بالقياس والاجتهاد؛ فلا بدَّ فيمن هذه حاله أن يدلّ على أن له أن يقيس ويجتهد، وتبيَّن له طريقة العلَّة؛ كما لا بدَّ من أن تبيِّن له نفس السمعيَّات؛ لأن العقل وما أودعه الله فيه لا يُغني في هذا الباب، بل لا بدَّ فيه من مواد سمعية؛ كما أن العقل لا يكفي في معرفة التجارات التي يحتاج إليها في المنافع الحاضرة، ودفع المضارّ.

[في بيان أن لا قياس دون دليل]

وليس لأحد أن يقول: إن كان هذا القياس بالصفة التي ذكرتم فيجب أن لا يخلو منه أهل العقول، أو يجب أن يعرف بطريقة العقل؛ بل لا بدَّ من أن يعرف بطريق السمع، إن كان يعلم بطريق العقل أن الذي يرد السمع به كيف صفته وطريقته، وأنه مُقارِب في صفاته لطريق القياس العقلي؛ كما أن ما يرد السمع به من العبادات مُقارِب في الوجه الذي يقع عليه من العبادات العقلية.

ولهذه الجملة جوَّزنا أن تنطق أدلة السمع بعلَّة الحكم، ولا يجب مع ذلك القياس إلا مع قيام الدلالة، على أن لنا أن نقيس، والتعليل المنطوق به يقتضي القياس في الشرعيات، بعد معرفة حكم الأصل، والعلة في حكم عبادة متجدِّدة

منفصلة؛ فلا بدَّ فيه من دليل متجدِّد، وليس كذلك القياس العقلي، ويصير القياس الشرعي على ما ذكرناه بمنزلة أن يقول، جلَّ وعزَّ، علّقوا تحريم شُرْب ما يُسكِر بأن تعلموه مُسكِرًا، فينزل ذلك منزلة أن يقول: كل مُسكِر مُحَرَّم. فإذا كان قوله: كل مُسكِر مُحَرَّم يكون دليلًا في الشرع، وقد ينفك العقل منه، فكذلك القول في طريقة القياس.

[في بيان علاقة السمع بالقياس]

واعلم... أن الفكر والنظر في الأمور وإن كان معلومًا بالعقل، ويفصل به بين الفكر في الأدلة وبين الفكر في الأمارة، وما يُوجِب منه العلم وما لا يُوجِب، وما يقتضي غالب الظن، وما لا يقتضيه فغير واجب أن يكون طريق معرفة القياس الشرعي العقلي، حتى يُقال: لو صحَّ التعبّد به ولو صحَّ حصوله من المكلَّف لوجب أن يصحّ التطرّق إليه، من جهة العقل، وذلك لأن المنظور فيه من جهة العقل قد يثبت بعادة لو انفكّ العاقل منها لما ثبت؛ ثم يصير الوارد بالسمع كالعادة، فتثبت طريقة القياس فيه إذا نبّه السمع عليه؛ وذلك مثل أن يعلم من حال زيد أن يختار أكل الحامض دون الحلو، ونعلم أن حموضته داعية أكله، فقد يجوز مع ذلك أن تتغيَّر في مستقبل دواعيه، فيتناول الحلو أو يستمر على الحامض، فإذا ورد من جهة الحكيم ما يقتضي قياس أكله المستقبل على الماضي، والتنبيه على العلَّة علمنا بذلك عند الفكر أن الذي يتفق منه في المستقبل مثل ما اتفق منه الماضي ولا فرق بين أن نعلم أن الذي دعاه إلى أكل الحموضة بعادة، وبين أن يرد النص به بأن يقول تعالى: إنما أكل لعلّة الحموضة فقيسوا المستقبل من أكله على الماضي، في أن في الحالتين جميعًا نعلم أنه لا يتفق منه إلا أكل الحموضات، ولولا هذا السمع لجوَّزنا في العقل خلافه؛ لأن طريق ذلك الاختيار دون الإيجاب؛ ولذلك صحَّ عندنا في القياس الشرعي أن يتعبَّد به، في حال دون حال، وفي أمور دون غيرها؛ لأن طريقته ما ذكرناه، من تنبيه السمع عليه، وعلى علّة الحكم فيه وهذه الجملة تُبطِل من قول مَن يطعن في التعبّد بالقياس؛ بأن

يزعم أنه إذا كان فرعًا للسمع فيجب أن لا يعلم إلا بالسمع، كفروع العقل؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا يعلم إلا بتنبيه السمع عليه، وإن كانت طرق السمع تختلف، واختلافها لا يمنع من كونها سمعًا، كما أن اختلاف أدلة العقول لا يمنع من كونها أدلة العقول؛ وكذلك القول في سائر طرق المعارف، ويبطل بمثله قول مَن يقول: إن الفكر من ثمرة العقل، فكيف يتوصَّل بالسمع إليه؛ ولئن جاز ذلك ليجوِّزَنَّ أن يقف التمييز بين الألوان على السمع؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن طريقة الفكر قد تعلم بوجوده، وكذلك المفكِّر فيه، ولذلك لم يمتنع أن يقف بعضه على السمع؛ ومَن يخالف في القياس لا بدَّ له من ذلك في الأدلة التي يزعم أنها دالَّة، لا بالظاهر، مما نخالفه فيها.

[في بيان صحة أن القياس السمعي بمنزلة النص السمعي رغم اختلاف الكيفية]

واعلم... أنه لا شُبهَة في أن التعبّد بالسمع يحسُن، لما يعلم من كيفية اختبار المكلّف؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه لو علم أنه لا يختار إلا ما كلّف على كل حال، أو علم أنه لا يختار ما كلّف على كل حال لم يحسن تعبّده بالسمع، وإنما يحسُن ذلك إذا كان المعلوم أنه يختار ما كُلِّف عقلًا، أو بعض ذلك، أو الانتهاء عمّا قبح في العقل، أو بعضه، عند بعض الأفعال، فيكلف فعله، أو عند ترك بعض الأفعال، فيحرم فعله، على ما شرحناه في باب «النبوّات»؛ وإذا صحَّ ذلك وكان لا بدَّ من أن يرجع في كون العبادة لطفًا إلى دواعيه؛ لأن الاختيار والإرادة يتبعان الدواعي، والحكم في كون الفعل لطفًا للدواعي دونهما، فقد صار من هذا الوجه للدواعي، كالعلَّة، في كون العبادة السمعية واجبة؛ لأنه متى علم أن الداعي متى دعاه إلى الصلاة اجتنب الفحشاء والمنكر، وإذا لم يفعل الصلاة أقدم عليهما، فقد صارت الصلاة داعية الانتهاء عن هذين، وصار له إلى الصلاة داعٍ قوي؛ وهو أنه يجتنب عندها القبيح، فلا بدَّ من أن يعرفه تعالى من حال الصلاة ما يقوِّي عنده دواعيه إلى فعلها؛ فإذا ثبت ما قلناه لم يمتنع أن يعلم أن دواعيه إليها لاختصاصه بصفة؛ لولا اختصاصه بها زالت الدواعي، فتكون الصفة التي للدواعي بها تعلق كالعلَّة في

هذا الباب؛ فإذا ورد السمع بالقياس، والتنبيه على طريقة العلة قسنا عليه ما عداه، للوجه الذي ذكرناه؛ فقد صارت الصفات كالمؤثِّرة في الدواعي، وصارت الدواعي تابعة للصفات، ولا يمتنع أن نجعلها علّة، وتصير كأنها هي الدواعي، على ما مثَّلناه، فيمن نعلم من حاله أنه يختار الحامض لحموضته؛ فإذا صحَّ ذلك صار ورود السمع بالقياس كوُرُود السمع بابتذال العادة، في باب دلالته على صلاح المكلَّف، وعلى أن اختياره في ذلك الوجه لا يختلف، فعلى هذا الوجه قلنا: إن القياس السمعي بمنزلة النص السمعي، في أن طريقهما السمع، وإن اختلفت كيفية الطريق في ذلك؛ لأنه لا بفصل بين أن يعلِّق تعالى العبادة بأسماء الأفعال، أو يعلِّقها بصفاتها التي للدواعي بها تعلّق، ولكونه مصالح فيها مدخل. ولهذه الجملة قلنا: إن العلّة السمعية لا تخرج من هذين القسمين:

أحدهما: ما لأجله صار الفعل لطفًا.

والثاني: ما لأجله يفعل الفعل، وتدعو دواعيه إليه؛ ولا يصحّ خروج العلّة عن هذين الطريقين؛ لأنها متى خرجت عنهما لم يكن لها تعلّق بالحكم، وحلَّت محلّ الأسماء، ولا يمتنع في كثير مما لفظه لفظ العلَّة أن يكون بمنزلة الأسماء، لكنه لا يكون علَّة في المعنى، ويكون مثاله ما نقوله: من أنه، جلَّ وعزَّ، لو علم أن الذي يُقدِم على السرقة لا يكون إلا أسود، وأن كل أسود يُقدِم على ذلك لصحَّ على طريقة الدليل أن يقول، جلَّ وعزَّ: اقطعوا يد الأسود جزاءً نكالًا؛ لكنه لا يكون زجرًا، فإذا قال: ﴿وَٱلسَّارِقُ﴾ [المَائدة: الآية ٣٨]. . . الآية كان زجرًا، ومُنَبِّهًا على العلَّة؛ وهذه طريقة معقولة في العقل والسمع جميعًا؛ لأن القائل إذا قال: كل جسم محدث فقد خبر بالصدق فقط، وإذا قال: ما لم يخلُ من المحدث فهو محدث فقد خبر بالصدق، ونبّه على الدليل، وهذه تفرقة معقولة؛ فإذا علم، جلَّ وعزَّ، أن صلاح المكلَّف أن يتعبَّده ببعض الأفعال نصًّا، وأن يتعبده من بعد بمثل ذلك الحكم، في فعل آخر، ويتعبَّده مع ذلك بأن يقف على علة ما له تعبده بالأول، وأن الثاني يلتزمه لمشاركته للأول فقد وجب أن يتعبد بالقياس، حتى

لو لم يتعبَّد به، وتعبّد بالفعل المجرّد لكان ذلك استفسادًا؛ كما أنه لو لم يتعبَّده بالحكم أصلًا لوجب الاستفساد؛ فإذا وجب في الحكمة أن يدلّه على سائر مصالحه فلا من نص على بعض الأحكام، وتعبد بالقياس، لأجل بعض الأحكام، على الطريقة التي ذكرناها.

[في جواز تغيّر أحوال القياس وجواز اختصاصه بمكلّف دون آخر]

واعلم... أن المطلوب بالقياس السمعي معرفة أحكام الأفعال، التي يختارها المكلّف، وما يتصل بها، فلا يجوز إذا كان مبنيًّا على علّة أن تكون العلّة في حُكم العِلَل المُوجِبة، لأن ذلك ينقض ما قدَّمناه من الغرض؛ لأن كونه مُسْكِرًا لو أوجب الامتناع من شربه، كإيجاب العلم، وكون العالِم عالِمًا، لبطل التكليف والتعبّد، فإنما يُوجِب أن يختار التكليف الامتناع من شربه، ولا يجوز أن يقتضي ذلك إلا على حدّ الوجهين اللذين قدَّمناهما، بأن يكون إشارة إلى ما له يدعوه الداعي إلى الفعل أو الترك؛ أن يكون إشارة إلى ما له يكون لطفًا، فيما هو لطف فيه؛ ولا يجوز أن ردّ.....[1] يغاير هذين، وأن يقال: إن أحدهما هو الآخر؛ لأن الذي لأجله يدعوه الداعي إلى الصلاة قد يكون ما له فيها من النفع والثواب إلى غير ذلك، وتكون مصلحة في الانتهاء عن الفحشاء لصفات تختصّ به، ولا بدَّ من تغاير هذين؛ لأن كونهما مصلحة لا بدَّ من أن يتعلق بصفات وشروط، وما له يفعلها لا يجب ذلك فيه؛ فإذا ثبت ذلك، وكانت الأزمنة تؤثِّر في المصالح، وكذلك اختلاف أعيان المكلَّفين فغير ممتنع أن يثبت القياس في حال دون حال، ويتعبَّد به مكلّف دون مكلَّف، ويبطل بذلك قولهم: لو كانت الخمر تحرم لأنها يُسْكِر كثيرها. لوجب أن تكون محرَّمة أبدًا، وكان لا يجوز أن تكون قبل التحريم محلّلة؛ لأنّا قدَّمنا: أن هذه العلّة ليست بعلَّة، إلا لأمر يرجع إلى الدواعي والمصالح، فيختلف في كونها علَّة كاختلاف كون الشرب مفسدة مرة، وغير مفسدة أخرى؛ وهو بمنزلة تغيّر حال المكلّف الذي يكون مرة مُختارًا لتناول الحلو، ومرة لتناول الحامض،

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

ومرة عند تناول الحلو يعدل عن القضية، ومرة عند تناول الحامض. . . فمَن أوجب في مثل ذلك الاستمرار فقد تجاهل.

وهذه الجملة إذا ضبطت أغنَت عن القول الكير في هذا الباب، وحسمت الأكثر من شبه المخالفين؛ لأن المُحَصِّلين منهم يطعنون على القياس السمعي، بما نبَّهنا على فساده، ويكشف على أصل الكلام في هذا الباب؛ لأن الشُّبَه التي يُورِدها القوم إنما تتأتَّى لهم لذهابهم عن هذه الطريقة التي كشفناها.

فصل في جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد

[في جواز أن يتوصَّل المكلَّف بالقياس إلى صلاحه وحُسْن تكليفه]

إذا ثبت بما قدَّمناه صحة ذلك، وصحة التوصّل إلى معرفة العبادات فغير ممتنع أن يتعبَّد، جلَّ وعزَّ، به من حيث لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المكلّف أن صلاحه في التعبّد أن يتوصل بالقياس إلى بعضه، وبالنص إلى بعضه، لأنه لا يمتنع في طريق الأدلة أن يختص بكونها مصلحة، تحلّ في ذلك محلّ نفس العبادات؛ وهذا كما بيَّنّاه في المعارف من أنها مصلحة، إذا كانت من قبلنا، فغير ممتنع أن تكون المصلحة في اجتناب شُرب الأنبذة أن يكون المكلَّف قد فكر ونظر وقاسها على الخمر، بالطريق الذي ينبِّه الشرع عليه، ولذلك صحَّ اختلاف أدلة السمع.

[في بيان إثبات التعبّد بالقياس]

فإن قيل: لسنا نمنع من التعبّد بالقياس إذا كان دليلًا قاطعًا، وإنما يمتنع منه، إذا كان متعلقًا بأمارة، والحكم فيه تابع لغالب الظن.

قيل له: قد ثبت بالعقل والسمع صحة تعلّق الأحكام بغالب الظن، فما الذي يُنكَر من ذلك؟

فإن قال: لست أُنكر تعلّق الأحكام بغالب الظن، وإنما أنكر كونه دلالة على الحكم.

قيل له: فما الذي يمنع من أن يكون في حكم الدلالة، بأن يدلّ، جلَّ وعزَّ، على طريق الإمارة، فيتبعه الظن؛ ويجعل جلَّ وعزَّ، هذا الظن دلالة على الحكم، لا محالة؛ ويكون ذلك بمنزلة ما تقرَّر في العقول، من أن رؤية السبع أمارة الخوف، والخوف دلالة على وجوب الهرب، ويكون ذلك بمنزلة ما ثبت في السمع، من وجوب التوجّه إلى الكيفية عند فَقْد المعاينة أنه يتبع غلبة الظن، وغلبة الظن تتبع الأمارة؛ وكذلك القول في قيم المتلفات، وأروش الجنايات؛ وكذلك القول في جزاء الصيد، سواء اعتبر فيه التماثل بالخلقة، أو القيمة؛ ومثل نفقة الزوجات، ووجوب المتعة في المطلَّقات، ووجوب الرجوع إلى الحُكمين عند الشِّقاق؛ ووجوب كثير من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتأديب الأولاد وتعليمهم، إلى غير ذلك، مما يكثر؛ فإذا صحَّ تعلّق كل ذلك بغالب الظن، فما الذي يمنع أن يتعبد تعالى بالقياس، ويكون الحكم فيه متعلقًا بغالب الظن.

[في بيان أن التعبّد بالقياس يكون بوجود الدليل]

فإن قال: يمنع من ذلك أنه تعالى حرم الإقدام من غير معرفة بحاله، فإذا كان الظن قد يختلف، وقد يكون مظنونه على خلاف باطنه، فكيف يصحّ تعلّق الأحكام به؟

قيل له: إن ذلك إن أوجب فساد التعبّد بسائر ما قدَّمناه، عقلًا وسمعًا، وذلك ما لا يستجيزه عاقل؛ ثم الجواب في جميعه أنّا وإن علَّقنا الحكم بغالب الظن فالحكم معلوم؛ لأنه لا يجب إذا كان طريقه الظن أن لا يكون هو إلا مظنونًا، بل قد يكون معلومًا... يبيِّن ذلك أن الخوف من السبع ظن، لأن المشاهدة له لا تقطع على أنها سبب يناله مكروه لا محالَة، ويعلم عند ذلك وجوب التحرّز؛ وكذلك القول في سائر ما قدَّمنا ذِكره؛ فلم نقل بأنه، جلَّ وعزَّ؛ من حيث تعبّد بالقياس، المتعلق بغالب الظن، أنه قد يجوز للمكلّف الإقدام على ما لا يعلم قولًا وفعلًا؛ على أن هذا السائل يلزمه تجويز التعبّد بالقياس، الذي يتبع الدليل، وليس ذلك قولهم.

فإن قال: لو جاز أن يتعبَّد في الأحكام بالقياس لجاز أن يقبح لنا الخبر عن الأمور بالقياس، أو يُوجِب ذلك علينا حتى يخبر عن الأمور المستقبلة قياسًا.

قيل له: ذلك غير ممتنع في بعض الأخبار، كما لا يمتنع ذلك في بعض الأحكام... يبيِّن ذلك: أنه إذا عرف بالقياس ثبوت الرِّبا، في كل مأكول، من جنس واحد، جاز أن يخبر عن ذلك، على بعض الوجوه، فلو أنه تعالى جعل لذلك أمارة كان لا يمتنع أن يسوّغ منه أن يخبر عن ذلك الأمر الذي تناوله القياس؛ وليس له أن يقول: إن جاز بالقياس أن نعرف بعض المصالح جاز أن نعرف سائرها؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لا بدَّ من أصل نقيس عليه؛ والتجميع لا يمكن أن يعرف بالقياس، لهذه العلة؛ وقد نبَّهنا على سقوط كل سؤال يُذكَر في ذلك، بما أوردناه في الباب الأول، وإنما الغرض بما نُورده بيان الأصول في هذه الأبواب؛ ثم نجد فروعها مُستقصاة في أصول الفقه.

فصل في أنه تعالى قد تعبّد بالقياس والاجتهاد في السمعيَّات

[في بيان إجماع الصحابة على القياس والاجتهاد]

المعتمد في ذلك ما ذكره شيوخنا، من إجماع الصحابة على القياس والاجتهاد؛ لأن النقل عنهم متواتر في أنهم اختلفوا في مسألة الجسد والأخوات، وغيرهما؛ وأنهم اختلفوا فيه على طريقة المذاهب، وأنهما تحاوروا فيه، وذكروا طريقة القياس على الجملة، فإنه ليس فيهم إلا عامل بذلك وقائل، مع ظهوره وانتشاره؛ أو تارِك للنكير؛ وما حلَّ هذا المحل لا بدَّ من أن يكون صوابًا؛ لأنّا لو لم نقل في مثله بأنه إجماع وصواب لم يصحّ تثبيت الإجماع، في شيء من الأمور؛ وقد دللنا على أنه حجة؛ والعلم بأن بعضهم كان يتولى بعضًا، حتى يسوغ له الفُتيا، ويولِّيه الأحكام، ويصوِّبه، وربما أحالَ بالفتوى عليه، وبعث الناس على التعليم فيه، كالعلم بسائر أحوالهم المتواترة، فلا فرق بين مَن دفع هذه الأمور، وبين مَن دفع سائر الأحوال الظاهرة عنهم؛ فإذا صحَّت هذه الجملة فليس إلا لصحة الاجتهاد، وكل ما يُروَى من الأخبار، التي

ظاهرها خلاف ما ذكرناه فالواجب أن يتأوَّل؛ لأن حمله على ظاهره يقتضي العدول عن المعلوم من حالهم؛ ولا يجوز ترك مثله لأمر محتمل، أو لخبر واحد؛ على أن كل رواية في هذ الباب فإنما تدلّ على إنكار الاجتهاد، في أمور مخصوصة مذكورة في الخبر، إما لحال تدلّ عليه، فلا يصحّ الاعتراض به فيما ذكرناه، وهذه الجملة تُزيل الاعتراض بما يذكرون من قول «ابن عباس»[(١)]: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت»[(٢)]؛ و«مَن شاء باهلته»، إلى غير ذلك؛ لأن عملهما بالقياس وتمسكهما به، وإعظام أحدهما الآخر أظهر من أن يصحّ أن يطعن فيه، بهذا الجنس؛ ولا يمتنع أن يكون «ابن عباس» ظن لبعض الأمور أن زيدًا ينكر طريقته في الاجتهاد، فقال ما قال مُبَرِّئًا نفسه من الخطأ، لا أنه خطَّأ غيره في اجتهاده؛ وكذلك القول في سائر ما يُروَى في هذا الباب، فإن تفصيل ذلك يطول؛ فالاعتراض به على الطريقة المعروفة لهم كاعتراض المخالفين على ما كان يعتقده عمر في أبي بكر، مما رُوِيَ من قوله: كانت بيعة أبي بكر فلتة[(٣)]؛ فكما أن ذلك يطرح بما قد تواتر من إعظامه له، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في توضيح بعض الشُّبَه حول المسألة]

وزعم بعضهم أن ذلك إن جاز أن يثبت إجماعًا ليُجَوِّزَنَّ مثله بقتل عثمان، وإمامة معاوية، إلى غير ذلك.

وهذا كلام بعيد عن التحصيل، لأن العلم الضروري حاصل بأن عمر والطبقة كانوا يخالفون في ذلك؛ وكذلك القول في جماعة من عليَّة الصحابة؛

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأُمة، وُلِد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصِفِّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م. يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِع من مرويَّاته وتفسيراته. (الإصابة ت ٤٧٧٢؛ صفة الصفوة ١/ ٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/ ١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

(٢) زيد بن ثابت بن الضحَّاك الأنصاري الخزرجي، أبو خارجة: صحابي، كان كاتب الوحي، هاجر مع النبي ﷺ، وكان أحد الذين جمعوا القرآن، توفي سنة ٦٦٥ م. (غاية النهاية ١/ ٢٩٦؛ تهذيب التهذيب ٣/ ٣٩٥؛ صفة الصفوة ١/ ٢٩٥).

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخاري في صحيحه، والنسائي في السُّنن الكبرى.

فأما أمر معاوية فقد تقرَّر من قِبَل مَن سلَّطه على ما ليس له ما أغنى عن تجديد نكير، وإن كانوا لا يدعون النكير في الأوقات التي يحتاج إليها؛ فأين هذا الإجماع مما ادّعيناه في باب القياس، ولم يرو عن أحد منهم ما يكون نكيرًا فيه، إلا الألفاظ المحتملة التي بيَّنَّا أنها لا تؤثِّر.

وبعد... فكيف يُسَوَّى بين الأمرين، وأحدهما قد تخلَّله من المخافة والعوارض ما قد يكون عذرًا في ترك النكير المصرَّح، وليس كذلك حال الآخر ومع أن أحدهما حصل في حال لم يحصل في الصحابة ولا عرض أسباب ذلك، والآخر حدث وقد تغيَّرت الأحوال، ولو كان مثل ذلك يقدح لقدح فيما ندَّعيه من الإجماع على الإمامة، حالًا بعد حال، وهذا واضح الفساد.

[في بيان الرّدّ على النظام]

فأما ما سلكه «النظام» من الطعن على القوم، ومع تخليطه في كلامه، لأنه يبالغ في التعظيم مرة، ثم يطعن فيهم أخرى، إذا تكلم في باب اجتهادهم وقياسهم، فقد دللنا على أن الإجماع حجة، وإنما أُوتي في ذلك من قبل إنكاره كون ذلك حجة؛ على أن عنده أن الإجماع إذا كان من باب الخبر فهو حجة، ولا شيء أوكد من ذلك، لأنه لا يجوز أن يكونوا قد اجتهدوا، ولم يقع النكير على الحدّ الذي ذكرناه، فقد تداولوا في ذلك الأخبار المنقولة عن رسول الله، صلَّى الله عليه، في القياس والاجتهاد، إلا وذلك الإجماع منهم إجماع توقيف وخبر، فيلزمه الانقياد لإجماعهم، على طريقته.

[في مخالفة تأويل جعفر بن مبشر حول المسألة]

فأما ما رُوِيَ عن «جعفر بن مبشر»[١] من أنه تأوَّل أمرهم على طريقة الصلح، فمن بعيد القول؛ لأن الخبر متواتر بأن ذلك كان منهم على طريقة المذهب، والاعتقاد، فإن كان تابعًا للاجتهاد فإنهم عملوا به، وأفتوا به، وحكموا، وفرَّعوا عليه المسائل فكيف يجوز في مثل ذلك أن يكون على طريقة

(١) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلِّم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتصانيف، مولده ووفاته ببغداد. توفي سنة ٨٤٨ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢).

الصلح! وكيف يجوز أن يُقال ذلك، وفي جملة ما اختلفوا فيه ما يمتنع الصلح فيه، كالدماء والفروج!

وأما ما به كره نفاة القياس من أنهم اجتهدوا النصوص، واستدلّوا بها دون طريقة الاجتهاد فالنقل المتظاهر يمنع منه، وما يعلم من ذكرهم طريقة التشبيه على ما نقل في باب الجد أن بعضهم أنزله عند عدم الأب منزلة ابن الابن، مع عدم الابن؛ وبعضهم أنزله منزلة مَن يتفق سبب استحقاقه الإرث، من حيث كان الجدّ يدلي بما يدلي به الأخ، حتى شبّهوا ذلك بغصن شجرة وجدولي نهر، إلى غير ذلك، مما نقل عنهم، وكل ذلك يمنع من الأمر الذي ادّعوه.

[في بيان الدلالة على أن الصحابة كانوا متفقين على القياس والاجتهاد]

فأما القول بأنهم عملوا في ذلك على طريقة العقل فإن المُصيب منهم هذه حاله فمن بعيد القول؛ لأن في جملة ما اختلفوا فيه ما لا حظّ لأحكام العقل فيه؛ ولأن جميعهم سلك في طلب حكم الحوادث مسلك مَن يفزع إلى السمع وطريقته.

فأما القول بأن المُصيب منهم قال بأقل ما قيل، إلى غير ذلك، فبعيد؛ لأن في جملة ما اختلفوا فيه ما تتعذَّر هذه الطريقة فيه؛ ولأن الخلاف قائم فيما زاد على أقل ما قيل. على أن هذه الوجوه كلها تسقط بما قدَّمناه، من علمنا بأن بعضهم كان يتولى بعضًا، ويعظِّمه، ويسوِّغ له الفُتيا والأحكام، ولو كان الأمر على ما قاله لكان المُصيب بعضهم، فكان يجب أن يظهر منهم تخطئة الآخر والنكير عليه كما ظهر في الحادثة التي كان الحق مع بعضهم، سيما وقد علمنا أن في جملة ما اختلفوا فيه ما لا بدَّ فيه، لو كان بعضهم قد أخطأ، أن يكون خطؤه عظيمًا وفسقًا؛ نحو ما تكلموا فيه في الفروج، واستحقاق الأموال الكثيرة، إلى غير ذلك.

وبعد... أيسقط أكثر ما في هذا الباب. وليس لأحد أن يقول: إن كل فريق منهم مصيب، وإن اتبّع طريقة النص، لأن هذا القول خارج عن الإجماع لأن الأُمة رجلان:

أحدهما: ينكر الاجتهاد، فيجعل الحق في واحد.

والآخر: يثبته، فيختلفون في ذلك؛ فأما مع إنكار القول بالاجتهاد فهذه الطريقة لا تصحّ.

[في بيان أن الصحابة قد عملوا بالاجتهاد]

وقد اعتمد «أبو عبد الله» في هذا الباب على طريقة أخرى، وهو ما ظهر عنهم من إضافة الأحكام إلى رأيهم، نحو ما رُوِيَ في أُمهات الأولاد عن عليّ، عليه السلام؛ والمعلوم الذي لا شُبهَة فيه أن إضافة الحكم الذي ينطق به النص، ويدلّ عليه كتاب أو سُنَّة لا يصحّ إضافته إلى رأيهم، فذلك من أدلّ الأدلة على أنهم أرادوا بذلك طريقة الاجتهاد، الذي يتبع غالب الظن؛ لأنه لا يمكن أن يقال: أرادوا بالرأي الإدراك أو العلم، أو المذهب الجاري مجرى العلم والجهل، فلا بدَّ مما ذكرناه، وبسط القول في ذلك.

وبيَّن أن ما وقع النكير فيه بلفظ الرأي في موضع مخصوص لا يجوز أن يعترض به على ما قلناه خصوصًا وإنما وقع ذلك من قائس ومتمسِّك بطريقة الرأي، فلا بدَّ من حمله على طريقة من التأويل؛ وهذا يدلّ على أن القوم سلكوا في هذه الفروع وطلب حكمها في الأصول بطريقة الاجتهاد والقياس، مسلك ما يتعلق بالرأي، من أمور الدنيا؛ والحروب، وما شاكلهما، ولذلك أضافوا القول فيه إلى الرأي؛ ولذلك ما قال أمير المؤمنين عليه السلام: كان رأيي ورأي عمر المنع من بيع أُمهات الأولاد، ثم رأيت بيعهنّ؛ فانتقل من رأي إلى رأي، من غير ذمّ منه لإحدى الطريقتين، ولا إنكار منه بالمتجدِّد على السالِف. وهذا بَيِّن فيما أردناه.

[في بيان استدلال أبي هاشم على صحة الاجتهاد]

واعتمد «أبو هاشم» على خبر «معاذ»(١) في تصويب رسول الله، صلَّى الله عليه، له حيث ذكر أنه عند عدم الكتاب والسُّنَّة يحكم باجتهاد رأيه؛ ووجه

(١) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمـٰن: صحابي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام، وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ، شهد بدرًا وأُحُدًا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، توفي بناحية الأردن مجاهدًا سنة ٦٣٩ م. (ابن سعد ٣/ ١٢٠ القسم الثاني؛ أسد الغابة ٤/ ٣٧٦؛ حلية الأولياء ١/ ٢٢٨؛ مجمع الزوائد ٩/ ٣١٠).

الاستدلال به ظاهر؛ وإن كان قد ضعف «أبو علي» صحة الخبر، وذلك أنه صلَّى الله عليه، صوَّبه في اجتهاد الرأي، ولا يكاد يُضاف الاجتهاد إلى رأي إلا والمراد طريقة القياس والاجتهاد، لأنه لو كان اجتهد بأن نظر في النص لم تصحّ هذه الإضافة، ولبَطُلَ بما ذكره، من انتقاله إلى ذلك عند عدم الكتاب والسُّنَّة، لأنه إن اجتهد النص الموجود في أحدهما لم يعدم الكتاب والسُّنَّة، فلا يصحّ أن يرتّب الاجتهاد مرتبة ثالثة.

وليس لهم أن يقولوا: إنما رتّبه في هذه المرتبة، لأن نفس النص والظاهر لا يدلّ عليه، ولا بدَّ فيه من ضرب من الاستنباط والاجتهاد، لأن ذلك لا يُخرِجه من أن يكون هو الدّالّ، ولو كان ذلك يسوغ أن يرتب مرتبة ثالثة لوجب مثله فيما يدلّ عليه الكتاب، على طريقة العموم؛ لأنه قد يحتاج من الفكر والنظر إلى ما لا يحتاج إليه النص؛ وكذلك القول في كثير مما يتصل بالناسخ والمنسوخ... يبيِّن ذلك أن هذا المجتهد على هذا الحدّ لا يجوز إذا حكم بذلك أن لا يكون حاكمًا بالكتاب والسُّنَّة، فكيف يجوز في «معاذ» أن ينفي أن يكون حاكمًا بهما!! ويثبت حُكمه مُضافًا إلى اجتهاد الرأي، والحال واحدة في أن الجميع هو حكم بالكتاب والسُّنَّة.

[في بيان اعتماد الاجتهاد في الشرعيَّات]

فإن قال: فأنتم أيضًا، في إثبات الاجتهاد وطرائقه ترجعون إلى الأصول الثابتة بالكتاب والسُّنَّة، فكيف ساغ له ما ذكرتم من جعله ذلك مرتبة ثالثة؟

قيل له: إنما ساغ ذلك لأن نفس الكتاب والسُّنَّة لا يدلّ عليه، وإن كان لا بدَّ منهما في الاجتهاد، كما أن نفس العقل لا يدلّ على الشرعيات، وإن كان لا بدَّ منه في ذلك، وهذا واضح، فلذلك جعل السُّنَّة في المرتبة الثانية، وإن كان الكتاب قد دلَّ عليها، ولم يمنعه ذلك من أن يجعلها قسيمة ثانية، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

وقد ذكر «أبو هاشم» طريقة أخرى، وهو أنه قال: قد ثبت أنه، صلَّى الله عليه، في غير قصة قد نبَّه الغير عند المسألة، على طريقة القياس والاجتهاد،

نحو ما رُوِيَ في خبر الخثعمية وغيرها أنه صلَّى الله عليه، قال: أرأيت لو كان على أبيك دَين فقضيته أكان ينفعه؟ قالت: نعم، قال: فدَيْن الله أحق[١] ولا يجوز منه صلَّى الله عليه، أن ينبّه على هذه الطريقة إلا والمعلوم أن مثلها طريقة صحيحة. ولو تنبّه عليها تؤدِّي قبل لصحّ، مع عدم النص؛ فهذا يقتضي إثبات القياس في الشرعيات.

[في بيان استدلال الشافعي على إثبات القياس]

وقد اعتمد «الشافعي» وغيره من الفقهاء في إثبات القياس على أمر القُبلة، فإنه في حال الغيبة جوَّز منه الاجتهاد، وتقريب الأمر من حال المُعاين لعلَّه عَدِم المعاينة، التي هي كالنص، فيجب في كل حادثة عدمنا فيها طريقة النص أن تحلّ محل القُبلة عند الغيبة، في أن لنا أن نجتهد فيها، بأن نردّ حُكمها إلى أقرب ما يمكن؛ كما رددنا حُكم القُبلة وما نلتمسه من الجهة إلى حال المُعاينة؛ لأنه أقرب الوجوه إليه.

قالوا: وذلك تنبيه من الله تعالى على أن الواجب سلوك مثل هذه الطريقة في كل حكم، فيجب أن تنظر فإن وجدنا لله نصًّا ودليلًا قاطعًا عملنا به، وإن لم نجد ذلك حملناه على أقرب الأصول إليه؛ ولا يجوز أن يحصل في دليل القياس أوكد من ذلك.

[في بيان اعتراضات نُفاة القياس]

ونُفاة القياس اعترضوا ذلك بأن قالوا: إن الذي عملناه في القُبلة عملناه في كِلا الحالين بنص؛ لأن عند المُعاينة يجب التوجّه إليها، وذلك نص، وعند الغِيبة فذلك بالاشتباه، قد ثبت بالإجماع والنص أن الواجب علينا أن نجتهد بطريقة الأمارات والعلامات؛ فإذا كنّا بهذه الطريقة حكمنا في القُبلة في الحالين فيجب أن تثبتوا الاجتهاد النص والدليل اقتضاه، فيكون حال الاجتهاد في الحوادث كحال النص، وإلا فأنتم مفرّقون بين الأمرين من حيث رُمتُم الجمع بينهما.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس وفيه: «إن أُمي ماتت وعليها صوم...» فقال رسول الله ﷺ: «لو كان على أُمك دَيْن أكُنْتَ قاضِيه؟».

فإن قلتم: إنّا نقيس حُكم الحوادث على حُكم القُبلة في حال الغيبة فكلامنا معكم في القياس: هل ثبت في الشرع أم لم يثبت؟ فكيف يصحّ أن تثبتوا القياس في الجميع بقياس في البعض، مع أن مَن خالفكم في ذلك ينفي صحة الكل!.

وإن قلتم: إن طريقة العقل في المُقايسة تقتضي ذلك لم يصحّ ذلك لكم، لأنكم تقولون: إن العقل لا يدلّ على إثبات ما طريقه الشرع، والقياس، والاجتهاد، وإثبات الحكم في الفروع لأجلهما في أن طريقه الشرع بمنزلة إثبات الصلاة، والزكاة وسائر العبادات، فكما لا يجوز التطرّق إلى ذلك بطريقة العقل، فكذلك القول فيما ذكرتم. وقد قوَّى شيخنا «أبو عبد الله» ذلك، بأن قال: إن من حق القُبلة أن يسقط العُذر مع المُعاينة، فصحَّ دخول الاجتهاد فيها، وليس كذلك أحكام الحوادث، فلا بدَّ فيها من نص؛ كما لا بدَّ فيها من أن تكون ثابتة لا تسقط على وجه. وبيَّن ذلك بأن وجوه الاجتهاد في حال الغيبة إذا تساوت فالمكلّف مُخَيَّر في الصلاة، وليس يصحّ مثل ذلك في أحكام الحوادث، وبيَّن أن مثل طريقة الاجتهاد في القُبلة لا يجوز مُثبِتو القياس إثبات الحكم أو الفرع به؛ فكيف يصحّ قياسهم عليه!

وقد زعم القوم أن كل ذلك تفرقة بينهما من غير وجه الجمع، ومثل ذلك لا يطعن في صحة الجمع، لا في القياس العقلي، ولا الشرعي، وما الذي يمنع من أن يكون أحدهما كالآخر؟ ولا فرق عند شيوخنا بين الحوادث، وبين القُبلة، من بعض الوجوه، وهو أن يعتدل شبه الحادثة بالأصول فيكون المكلّف مخيرًا، كما إذا تساوت الأمارات في القُبلة عنده يكون مُخَيَّرًا؛ فالذي يبيِّن بُعد الاعتماد على هذا الدليل ما بدأنا بذكره، من أنه إثبات للقياس الشرعي بقياس مثله، ومثل ذلك لا يصحّ في الشرعيات.

[في إقامة الدلالة على إثبات القياس العقلي]

فإن قال: فأنتم تثبتون القياس العقلي بقياس مثله، فهلَّا جاز مثله في الشرع؟

قيل: إنما نثبت كون النظر مُوجِبًا للعلم بطريقة تجمع كل النظر في الأدلة فيستقيم لنا ذلك؛ ولا يصحّ مثله في الشرعيات.

وبعد... فلو كان الظاهر كما ادّعوه لم يكن بأن يدلّ على نفي القياس، بأن يقال: إنّا نعتبر حال الفروع فنقيسها على الأصول، بل لا نثبت حُكمها إلا بنص كالأصول، لعلّة أن الحكم المطلوب تابع للمصلحة، فلا يكون مثبت القياس، بأن يقيس الفرع على الأصل في الحكم، الذي هو التحريم والتحليل، بأسعد من نافي القياس، بأن يقيسها على الأصول من هذا الوجه، ولا يصحّ القول بكِلا القياسين؛ لأن أحدهما يُنافي الآخر، ولا يصحّ القول فيه بالتخيير، لأن ذلك ليس بقول لأحد.

ولا يمكن أن يقال: إن حمل الظاهر على ما يُستفاد بالشرع أولى، من حمله على ما يُستَفاد بالعقل؛ لأن الظاهر إذا كان احتماله لهما على سواء من حيث اللغة، وحمله عليهما لا يمكن، فمن أين أن حمله على ما قاله أولى؟

[في بيان استدلال أصحاب الشافعي على إثبات القياس]

وقد اعتمد بعض أصحاب «الشافعي» في إثبات القياس على أن الأُمة أجمعت أن لله تعالى في هذه الحوادث حكمًا، فإذا لم يصحّ إثبات ذلك بنص ولا من سائر الوجوه سوى القياس، فيجب إثباته بالقياس، وفي ذلك صحة القياس.

وقال في جواب مَن سأل فقال: هلَّا جوَّزت أن لا حُكْمَ لله، عزَّ وجلَّ، فيها وأن الواجب فيها الكفّ والترك؟ إن هذا القول يتضمن تثبيت حكم، لأنه لا بدَّ من أن ينفصل حاله في ذلك من حال ما ثبتت فيه، الأحكام وذلك حكم؛ والتعلّق بذلك يبعد؛ لأن الخلاف هو إثبات حكم شرعي، فمَن ينفي القياس يقول: فيها حكم الأصول، التي لولا التوقيف الوارد فيها، والنص لكان حكمها ما تقرر في الفعل.

وقد بيَّنَّا في «العمد» أنه لا يمتنع التعلّق بذلك من غير هذا الوجه، بأن يقال: قد صحَّ ثبوت حوادث في عصر الصحابة والتابعين، وثبت أنهم فزعوا

في طلب حكمها إلى الشرع، وأخرجوها بذلك من الأحكام العقلية، وصحَّ أن لا نص فيها، ولا دليل من جهة الظواهر، فلا بدَّ من إثبات القياس ليعرف به حُكمها؛ لأنه قد بَطُل القول بإثبات الأحكام من جهة التخفيف، أو من جهة اختيار التحريم أو التحليل، من غير دليل ونظر، على ما يُحكَى عن «مويس بن عمران»؛ كما بَطُل القول بالإلهام، والاتّكال على الأثقل والأخفّ في باب الأحكام.

وهذه الطريقة بيِّنة؛ لأن المتعالم من حال الصحابة أنهم كانوا يطلبون في الكنايات وغيرها الأحكام الشرعية؛ وعلى هذا الحدّ اختلفوا في مسألة الحرام، ومَن قال منهم: إنه ليس بشيء، لم يعتمد في صحة قوله الرجوع إلى العقل؛ بل رجع أيضًا إلى طريقة السمع الدّالّ على أن تحريمه لماله، إذا لم يُوجِب عليه حُكمًا، لأنه في حكم الكاذب، وكذلك تحريمه لبضع امرأته، إلى ما جرى هذا المجرى؛ فإذا ثبت ذلك في بعض الحوادث وجب مثله في سائرها، فعلى هذا الوجه يقرب التعلّق بهذه الطريقة.

يتلوه إن شاء الله: وفي الناس مَن سلك هذه الطريقة على وجه آخر. والحمد لله ربّ العالمين، وصلَّى الله على سيِّدنا محمد نبيِّه وآله الطاهرين وسلّم تسليمًا.

على. . . . .[(١)]، على أن ذلك يُوجِب لو خبَّر النبيّ صلَّى الله عليه، أن القرشي لا يدخل الدار، أن لا يُوصَف بالقدرة على دخولها، لأن ذلك يؤدِّي إلى كونه قادرًا على قلب نسبه، أو إخراج العلم من كونه دلالة على صدقه، وإذا لم يجب ذلك فيه فكذلك ما قالوه.

شُــبهة أخرى

قالوا: لو جاز أن يُوصَف بالقدرة على فعل يقع على وجه يدلّ على جهله وحاجته لوجب أن يوصف بالقدرة على أن يخبر عن نفسه خبرًا صدقًا أنه

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

جاهل، أو محتاج ويعلم أن نفسه كذلك، وفي هذا إخراج له من كونه عالمًا غنيًّا، تعالى عن ذلك.

الجواب: أنّا لا نصفه بالقدرة على أن يخبر عن نفسه بما ذكرته، ولا أن يعلم من حاله ما وصفته؛ لأن القول بذلك يُوجِب كونه بهذه الصفة الآن. فقد ثبت استحالة كونه جاهلًا أو محتاجًا، فإقامة الدلالة أو ما يقوم مقامها، على كونه كذلك لا يصحّ.

فإن قيل: أفتقولون إن كل مَن وُصِفَ بالقدرة على أن يدل على أنه بصفة فيجب أن يكون قبل الدلالة بتلك الصفة، وفي كل وقت، أو تقيِّدون ذلك؟

قيل له: الذي يجب في ذلك أن كل مَن وُصِفَ بالقدرة على أن يدلّ على أنه بصفة من الصفات أن يكون في حال ما وُصِفَ بالقدرة على أن يدلّ على تلك الصفة على الوجه الذي تقتضيه الدلالة؛ فأما قبل ذلك أو بعده فليس يجب ذلك؛ أما ترى أنّا إذا وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه قادر، فيجب ذلك فيه في حال الوصف، لا قبله ولا بعده، والدلالة في هذا الباب كالخبر الصدق، والعلم، وليس يجب إذا قدَّرنا، على أن نعلم أن زيدًا قادر أو مخبر عن كونه كذلك أن يكون أبدًا قادرًا، وإنما يجب في حال القدرة وجودها، أو في حال وجودها قضى بذلك، وكذلك إن وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه اليوم قادر فيجب أن يكون اليوم قادرًا حسب، والقديم تعالى فإنما يعلم أنه لو وصف بالقدرة على أن يدلّ على أنه جاهل، أو محتاج أنه كان جاهلًا أو محتاجًا أبدًا؛ وإن لم يدل لأنه ليس ممَّن تتغير حاله على نحو ما ذكره «أبو هاشم» في «العسكريات»[١] من أن فعله يدلّ على أنه كان قادرًا، وأنه الآن قادر، لأنه ممَّن علم أنه لا يتغيَّر عن حاله؛ وإن كان الصحيح فيما قاله: أن الفعل لا يدلّ على أنه الآن قادر، وإنما يعلم ذلك فيه من حيث كان قادرًا لنفسه، ولا العلم بأنه كان قادرًا هو العلم بأنه الآن قادر، وإنما يعلم ذلك بعلم آخر، على ما بيَّنَّاه في غير موضع.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

شُـبهة أخرى

قالوا: لو كان الظلم في مقدوره لجاز أن يفعله، ولو فعله فما الذي كنتم تقولون فيه؟

أتقولون: إنه يدلّ على كونه جاهلًا أو محتاجًا؟ وفي هذا إيجاب لكونه سبحانه كذلك؛ أو لا يدلّ وفي هذا إخراج لكونه دليلًا على ذلك، وفي ذلك إبطال عمدتكم في العدل والتجوير.

فإن قلتم: إنه لا يكون دليلًا على ذلك، لأنه يفعله، ولا يقصد إلى أن يستدلّ به عليه.

قيل لكم: هذه عبارة، والذي......[1] بالسؤال هو أنه يمكن الاستدلال به أو لا يمكن، وذلك لا يتعلق بقصده.

فإن قلتم: إنه يستحيل أن يقال: إنه دليل، أو أنه ليس بدليل.

قيل: فيجب أن تُحيلوا!

بسم الله الرحمٰن الرحيم.....[1] الحمد لله ربّ العالمين.

وفي الناس مَن سلك هذه الطريقة على وجه آخر، فقال: قد علمنا أن نصّ الكتاب والسُّنَّة لا يتناول أحكام كل الحوادث، ولا بدَّ من دليل سواهما، وسوى الإجماع؛ فإن كان الإجماع تابعًا لهما، ولا دليل سوى ذلك، إلا طريقة القياس؛ وبنى القوم هذا الدليل على أنه لا دليل تعرف به الأحكام سوى أدلة الشرع، وما لم يثبت فيه الشرع يجب إثباته على مُوجِب العقل، لأن الشرع يردّ عليه، على حد.....[1] وما أخرجه من جملته تغير.....[1] الحكم العقلي فيه، وما عداه يجب أن يبقى على ما كان عليه.

وبعد... فإن نُفاة القياس يدَّعون أنه لا حادثة إلا ويوجد حُكمها في أحد هذه الأصول الثلاثة، ومتى وقعت المُنازعة في ذلك كان الكلام في أعيان المسائل، فأما التعلّق بما روى عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: إذا اجتهد

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجْر واحد[١]؛ في إثبات القياس والاجتهاد، فقد أنكر «أبو علي» صحة الخبر، لأمر يرجع إلى سنده، ولأمر يرجع إلى متنه؛ ولم يبلغ النقل فيه مبلغ ما يُوجِب العلم. وقال «أبو عبد الله» لو ثبت لكان في حدّ المجمل، لا يصحّ التعلّق بظاهره؛ لأن لقائل أن يقول: إن المراد أن يجتهد، في المراد بالنصوص التي لا تدلّ من حيث الظاهر، فمَن أصاب ذلك فقد استحق الأجْر مرتين، ومَن أخطأه وعدل إلى غيره استحق على اجتهاده الأجْر مرة، وإن كان مخطئًا من الوجه الآخر، فيكون ذلك مُنافيًا لقول مَن قال: إن المراد به إذا اجتهد، على طريقة القياس فأصاب، أو أخطأ و......[٢] الكلام.....[٢] على سواء، فكيف يصحّ التعلّق بظاهره؟!

والكلام على ما يتعلق به من حديث عمرو بن العاص[٣]، وعقبة بن عامر[٤]، وأنه صلّى الله عليه، سوَّغ لهما الاجتهاد بحضرته، يقارب الكلام فيما قدَّمناه.

وكثير مما يتعلق به القوم من هذا الجنس منقول من جهة الاجتهاد، فلا يصحّ الاعتماد عليه في هذا الأصل، الذي لا بدَّ في إثباته من دليل قاطع.

[في بيان أن القياس لا يصحّ إلا بوجود الدليل]

وقد ذكر «أبو هاشم» على أن وُرُود النص لعلة الحكم بمنزلة العموم، حتى لا فرق بين أن يقول: حرمت السكر لأنه حلو؛ ويقول حرمت كل حلو،

---

(١) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٢/ ٢١٣) من حديث أبي هريرة.

(٢) موضع النقط بياض بالأصل.

(٣) عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، أبو عبد الله: فاتح مصر، وأحد دُهاة العرب، كان مع معاوية أيام الفتنة، توفي بالقاهرة سنة ٦٦٤ م. (الإصابة: ت ٥٨٨٤؛ تاريخ الإسلام للذهبي ٢/ ٢٣٥ ـ ٢٤٠؛ جمهرة الأنساب ص ١٥٤؛ الوُلاة والقضاة، انظر فهرسته).

(٤) عقبة بن عامر بن عبس بن مالك الجهني: أمير، من الصحابة، شهد صِفِّين مع معاوية، مات بمصر سنة ٦٧٨ م. (دول الإسلام للذهبي ١/ ٢٩؛ الإصابة: ت ٥٦٠٣؛ ابن دقماق ٤/ ١١؛ ابن إياس ص ٢٨).

ويشترط في ذلك التعبّد بالقياس، فهو المحكي عن «النظام» ومَن تبعه؛ ولا يختلف الفقهاء في أن ذلك يقتضي صحة القياس بانفراده؛ والصحيح في ذلك ما ذكرناه: من أنه لا بدَّ من أن تقترن إليه دلالة القياس، وأنه بمنزلة أن نعرف دواعي المكلّف باضطرار، في أن ذلك لا يُوجِب استمرار حاله، وأنه لا بدَّ في ذلك من الرجوع إلى خبره تعالى، والدليل الصادر من قبله حتى يعلم أن حال المكلّف لا تتغير في ذلك. ولا فرق بين مَن أوجب ذلك، وبين مَن قال: إذا تعبَّد، جلَّ وعزَّ يفعل في وقت فيجب أن نقيس عليه سائر الأوقات، فإذا لم يجب ذلك، لجواز اختلاف حاله في ذلك، وكذلك القول فيما قدَّمناه؛ ويفارق ذلك العموم؛ لأنه يدلّ على تثبيت الحكم في الجميع، وتعليل الحكم المخصوص لا يتناول سواه، فلا يدلّ على حكم غيره.

وقد قال بعضهم: إذا ثبت أنه، صلَّى الله عليه، متى حكم على عين فالواجب مثله في سائر الأعيان بالمشاركة؛ ولم يجد لذلك طريقة إلا القياس؛ فقد صحَّ التعبّد بالقياس؛ ومثل ذلك قصة الرجم، وقال أيضًا: إذا ثبت أنه، صلَّى الله عليه، لمّا سَهَا فسجد أن الواجب مثله، على سائر الناس لَما عرفنا السبب فكذلك إذا عرفنا العلَّة، لأنها أقوى في هذا الباب من السبب؛ وهذا بعيد؛ لأنّا بالإجماع أوجبنا أن حكم جميع المكلَّفين، في الشرعيات واحد، إلا ما قام دليله، لا بالقياس؛ ولذلك نجد نافي القياس ومثبته في ذلك سواء، فهو في بابه بمنزلة ما قدَّمناه من أن حكمنا وحكمه، عليه السلام واحد بالإجماع إلا ما استثناه الدليل، فأيّ مدخل للقياس في هذا الباب.

وقد دفع نُفاة القياس ذلك بأن قالوا: إنما حكمنا بذلك لما رُوِيَ عنه، عليه السلام، من قوله: حكي في الواحد حكي في الجماعة؛ وهذا خبر واحد، فالأولى أن يدفع ذلك بما قدَّمناه.

[في بيان الرّدّ على بعض الشُّبُهات في كيفية إثبات القياس]

وبعد... فإن نصّه، صلَّى الله عليه، على حكم في عين لا يوجب أن غيرها من الأعيان مثلها في ذلك الحكم، لولا الدليل، فإن ثبت بالإجماع أو

غير قضى به، وإلا فالواجب تخصيص تلك العين بذلك الحكم؛ فكيف يتوصل بذلك إلى إثبات القياس؟

فأما أنه صلَّى الله عليه، سجد لأنه سها؛ أو رجم ماعزًا، لأنه زنى فلو لم يكن هناك إجماع أو دليل يقتضي الاستمرار لما حكمنا بذلك، لأنه لا يجوز أن يكون أزيَد حالًا من العلة المنصوص عليها، ولولا الإجماع في أن ذلك سبب هذا الحكم، وأنه كالدلالة والعلة لما قضينا بذلك في الجميع، فكيف يصحّ أن يتوصَّل بذلك إلى إثبات القياس؟

وقد عوَّل بعضهم في ذلك على أنه: لولا القياس لما علم بقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] أن المنع من سائر الإضرار بهما، وكان لا يعلم بقوله، عليه السلام ولا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان، أن حال شدّة الجوع، والحزن، والفزع الشديد بمنزلته، إلى مسائل كثيرة، ذكرها في هذا الباب، وزعم أن هذا هو القياس الجليّ، وفي ثباته ثبات سائر القياس.

وبهذا ينقسم، ففيه ما يدلّ النص عليه؛ وفيه ما لا يعلم الجمع بينهما إلا بدليل.

فالأول: ما يعقل بفحوى الكلام، نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، لأن العارِف بدلك، وبخطابه، جلَّ وعزَّ، وكيفية دلالته يكفيه سماع ذلك في معرفة المنع من ضربهما، والإضرار بهما، ولو كان طريقه القياس لاحتاج إلى أمر زائد.

وقد بيَّنَّا في «العمد» وغيره، أن هذا أظهر من كثير من النصوص.

وأما الوجه الثاني فلا بدَّ فيه من دليل نحو علمنا بأن العبد كالأُمة في تنصيف الحدّ، إلى ما شاكل ذلك؛ ويجب أن ننظر فيه، فإن دلَّ الإجماع على اجتماعهما قضى به، وكذلك إن دلَّ غيره، ومتى عدمنا الدلالة لم يجمع بينهما، فكيف يصحّ التوصّل بذلك إلى إثبات القياس؟!

وهذه الطريقة بمنزلة مَن حكم في العموم بالخصوص، لأنه لم يجد العموم إلا كذلك. لأنه إنما أثبت القياس بأن قال: وجدت النص ورد في أمر، وحكم في نظيره بمثل حكمه؛ وإنما كان يجب ذلك متى صحَّ لهم أنهم حكموا في ذلك بطريقة القياس كما كان يصحّ للقائلين بالخصوص ما ذكرناه، متى ثبت أنه مخصوص من جهة اللفظ إلا بالدليل المقارن.

[في الرّدّ على شُبهة أن القياس تقتضيه الضرورة]

وتجاوز بعضهم هذه الطريقة في إثبات القياس إلى أن قال: قد صحَّ أن الضرورة تقتضي إثبات القياس شرعًا وعقلًا؛ لأنّا لو لم نقل بذلك لم نعلم فيمن نشاهده أنه مولود من ذكر وأُنثى، ولما عرفنا ذلك من أنفسنا، ولوجب أن لا تحكم بذلك إلا فيما نشاهده، وسلك هذه الطريقة وجعلها عمدة في إثبات القياس الشرعي.

وهذا تجاهل، لأنه يُوجِب عليه مذهب الملحدة[١] في قِدَم العالم، وأنه لا ذكر إلا من أُنثى، ولا أُنثى إلا من ذَكَر، ويُوجِب عليه أن لا يثبت «آدم» كائنًا، إلا من ذكر وأُنثى.

وبعد. . . . فيجب أن يكون العلم بما ذكره كان يدرك بالقياس يختصّ به أهل العلم، حتى لا يُشرِك العامّة العلماء في ذلك، ومتى ادّعى الضرورة فقد أخرجه من باب القياس؛ لأن الإنسان لا يعلم الضروريات بالقياس، وإنما يعلم ذلك عندنا بالعادات أو بالسمع الذي يجري مجرى الضرورة.

وقال بعضهم: إذا صحَّ بإجماع الأُمة أن حكمه، صلَّى الله عليه، بالرَّجم في عين مطَّرد في الأعيان ولم يجد ذلك بنص كتاب الله ولا سُنَّته: فيجب أن تكون الأُمة إنما أجمعت على ذلك من جهة القياس، وفي هذا تثبيت للقياس بالإجماع.

---

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللَّادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مُخالِفِي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

وهذا يبعد؛ لأنّا كما نجوّز في إجماعهم أن يكون عن قياس فقد نجوّز أن يكون عن توقيف سمعوه، واستغنى عن نقله بإجماعهم، على ما قدَّمناه، في باب الإجماع، فلا يصحّ ما ذكروه، لأنه إثبات للقياس بأمر محتمل.

[في بيان فساد استدلال أصحاب الشافعي على إثبات القياس]

فأما كثير من الشافعية[١] فإنهم يزعمون أنه إذا أمكن استخراج العلّة، وصحَّ اطّرادها، وزال عنها التناقض، ودفع الأصول لها، فلا بدَّ من تعليق الحكم بها؛ كما يجب تعليق الحكم بالنصوص.

ويختلفون في ذلك: فمنهم مَن يعتمد ذلك، ويكتفي به في إثبات القياس.

ومنهم مَن يثبت القياس، ويجعل ذلك طريق إثبات العِلَل، وتعلّق الأحكام بها؛ وربما قالوا: إذا كانت العلّة كما وصفناه وجب صحتها، لقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٨٢]. . . الآية؛ ولأن الأصول لا بدَّ أن تتضمن بيان فساد الفاسد؛ كما تتضمن بيان صحة الصحيح، فلو كانت هذه الطريقة فاسدة لوجد في الأصول بيان فسادها.

وهذا بعيد، لأنّا قد بيَّنَّا أن تعليل الأُصول الشرعية، لا يكون إلا ببيان ما يكشف عن الدواعي، وعن كون الفعل صلاحًا، وأن ذلك مما لا يجب الاطّراد فيه، من جهة العقل، فلا بدَّ فيه من دليل، فكيف يصحّ ما ذكروه!!

وقد بيَّنَّا أن العليل لو نصَّ عليه، واطّرد لم يدل؛ فكيف يدلّ هذا من هذا الوجه!

على أنّا قد بيَّنَّا في «العمد» أن تعليق الحكم بها في الفروع تابع لصحتها، فمتى جعل ذلك علامة على صحتها تناقض؛ وأدَّى أن يجعل الفرع أصلًا، والأصل فرعًا. وبيَّنَّا أن هذه الطريقة في العقل لا تدلّ، لأن المُبطِل قد يجوّز

---

(١) مذهب الإمام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ)، أحد مذاهب السُنَّة الأربعة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور عبد المنعم الحفني ص ٤٣١).

أن يعتلّ بعلَّة فاسدة، ويجريها على فسادها في كل فرع، فلا يدلّ ذلك على صحتها، وليس يجب إذا كان وقوع النقض فيها دلالة الفساد أن يكون اطّرادها دلالة الصحة؛ لأن ما له تفسد العلَّة إذا انتقضت خروجها بذلك عن أن تكون دلالة؛ ووجوبها في كونها دلالة بالاطّراد لا يصحّ.

[في بيان فساد الاستدلال بنص «الرِّبا» على إثبات القياس أو على نفيه]

وقال بعضهم، نصه صلَّى الله عليه، في إثبات الرِّبا على الأصول المختلفة المتفاوتة يدلّ على أنه أراد القياس؛ فلذلك جمع بين البرّ والشعير، والتمر، والملح، مع تباين ما بينهما؛ وبالضّدّ من ذلك قال نُفاة القياس: نصه، صلَّى الله عليه، على ذلك يدلّ على المنع من القياس؛ وإلا لم يكن للجمع بين هذه الأمور المختلفة معنًى، وكان الاقتصار على الواحد يقنع.

وكل ذلك بعيد؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم، جلّ وعزَّ، أن الصلاح في تثبيتنا الرِّبا في المأكولات يختلف، ففيها ما الصلاح أن يثبت الرِّبا فيه بالنص، وفيها ما الصلاح أن يثبت ذلك فيه باجتهاد، فلذلك نصّ على الأربعة؛ فكيف يجوز أن يقال: إن في ذلك دلالة على نفي القياس، وإلا لم يكن لذكر الأربعة معنى. فأما أن يقال: إن ذكره لها يدل على أن ما عداه بخلافه فهو أبعد؛ لأن ذلك لا يدل إذن على الحكم بصفة الشيء على مخالفة ما عداها مع التضاد؛ فبأن لا يدلّ في الأعيان أولى؛ فأما التطرّق بذلك إلى إثبات القياس فبعيد؛ لأنه قد يجوز أن يعلّق الصلاح بإثبات الرِّبا في هذه الأمور المختلفة. دون غيرها؛ فمن أين أن ذلك لا يجوز، حتى يتوصل إلى إثبات القياس! وحمل سائر المأكولات عليه!

[في بيان فساد تأويل بعض الآيات القرآنية بهدف نفي القياس]

فأما تعلّق نُفاة القياس بقوله، جلّ وعزَّ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النِّساء: الآية ٥٩]. . . الآية، فهو بأن يدلّ على القياس أقرب لامتثال الكتاب لا يسمى ردًّا؛ وإنما يوصف بذلك ما لا نص عليه في كتاب، فيردّ إلى المنصوص فيه.

وبعد... فقد يتنازع فيما يتصل بالتوحيد، والعدل، ولا يصحّ ردّ ذلك إلى الكتاب والسُّنَّة؛ لأن العلم بصحتهما يفتقر إلى العلم بصحة ذلك، وإنما لم نرجع إليهما لأنهما لا يدلّان على ذلك؛ فيجب أن يكون المراد بالآية: فردّوه إلى كتاب الله، فيما فيه دليله، أو إلى سُنَّة رسوله، إذا كان فيه ما يقطع التنازع؛ فهذا بأن يُوجِب الرجوع إلى القياس في الفروع التي لا نص عليها في الكتاب أو السُّنَّة، أولى.

وقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: الآية ١٠] أبعد من الأول.

وأما تعلّقهم بأنه؛ جلَّ وعزَّ، بيَّن أنه أكمل الدِّين بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: الآية ٣] فيجب أن لا يكون القياس من الدِّين، وأن يكون فاسدًا فبعيد؛ لأن من جملة ما أكمله من الدين بيان طريقة القياس، والتعبّد به، ويمكن أن يستدلّ بهذه الآية على تثبيت القياس؛ بأن يقال: إذا كان في الفروع ما لا دليل عليه، وشهد، جلَّ وعزَّ، بأنه أكمل الدين فليس إلا إثبات الحكم في ذلك من جهة القياس.

فأما تعلّقهم بأنه، جلَّ وعزَّ، قال: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النّحل: الآية ٨٩]، و﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨] فإن ذلك يوجِب أن بيان الكتاب قد استوفى جميع أحكام الحوادث، فلا وجه لتثبيت القياس، فبعيد؛ وذلك لأن حمل هاتين الآيتين على ظاهرهما متعذّر، والمراد أنه بيَّن بالكتاب جمل الأمور، ويدخل فيها إثبات القياس، إما بدلالة الكتاب عليه أو بدلالته على السُّنَّة والإجماع اللذين دلَّا عليه.

والتعلّق بقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: الآية ٨٣]... الآية، بعيد. لأنّا فيما نحكم به قياسًا نردّه إلى الرسول، وإلى أُولي الأمر؛ وإن كان الرّدّ يختلف، فمرّة إلى النص، ومرَّة إلى دليل النص، ولو جعل ذلك دلالة عليهم لكان أقرب؛ لأنه تنبيه على القياس لذِكره الاستنباط.

فأما ما يذكره الجهَّال منهم، من أن في القياس تقدَّما بين يدي الله ورسوله فقد بيَّنَّا أن الحكم المثبت بالقياس معلوم عندنا، وإن كان طريقه غلبة الظن؛ كما أن وجوب التوجّه إلى الكعبة في المجتهد معلوم، وإن تبع غالب الظن؛ ووجوب تغريم القيمة على مَن أتلف معلوم، وإن تبع غالب الظن؛ كما أن وجوب التوجّه إلى الكعبة في المجتهد معلوم وإن تبع غالب الظن؛ ووجوب الحكم بالإقرار والشهادة معلوم، وإن تبع غالب الظن؛ فهذه طريقة معروفة في العقليات والشرعيات.

[في بيان وقوع حوادث لا أدلة لها مما يقتضي القياس]

وقد زعم بعض المتأخرين أن دليل نفي القياس وقوع الغنى عنه؛ وذلك أنه لا حادثة إلا وعليها دليل قائم؛ وإنما يحتاج إلى القياس فيما لا دليل عليه، من جهة النص، فيجب بذلك القضاء بفساده ـ هذا هو الذي حكينا أن بعض مَن يثبت القياس تطرّق به إلى إثباته بأن قال: في أحكام الفروع الشرعية ما لا دليل عليه نصًّا، ولا بدَّ من طريق معرفة؛ وليس ذلك إلا بالقياس، فيجب إثباته؛ وعند ذلك تقع المنازعة بين هذا المستدلّ، وبيَّن ذلك الطاعِن في أحكام الفروع: هل عليها أدلة من جهة النصوص، أو ذلك متعذّر؟ فيصير الكلام في أعيان المسائل، وما حلَّ هذا المحل لا يصحّ التعلّق به في الأصول؛ لأن بيان صحته لا يمكن إلا بتصفّح الفروع.

وبعد... فإن بيان الحكم بدليل لا يمنع من صحة طريقة أخرى في الدلالة؛ لأنها قد تدلّ على الحكم أدلة؛ فكيف يصحّ التعلّق بمثل هذا!!

وبعد... فإن إجماع الصحابة يقضي على هذا القول بالفساد، لأنهم تنازعوا في أحكام مسائل، ولم يذكروا مع اختلافهم فيها إلا طريقة القياس إما جملة، وإما مفصَّلًا، وذلك يُبطِل ما قاله.....(١) ذكر جُمُلًا مما يتعلقون به، ثم قال: لأنّا قد دللنا على أن التعبّد كما قد يتعلق بالعلم فقد يتعلق بغالب الظن، في العقل والشرع، وإن الأكثر من التعبّد متعلق بذلك دون العلم.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان توضيح الاختلاف بين غالب الظن والشك]

فإن قيل: أليس قد يتعلق الحكم بالشك، ولم يُوجِب ذلك كون طريقة الشك، أو ما يقتضي ذلك دلالة؛ فهلَّا وجب مثله في غالب الظن؟

قيل: إنّا لم نقل إن كل طريق يتعلق به الحكم فهو دليل؛ وإنما قلنا: إن الدليل قد يكون دليلًا على وجه يتبع العلم، ولو كان الشك طريقة كان لا يمنع من ذلك فيه؛ لأن الأمارات تقتضي غالب الظن، ولا تقتضي الشكوك؛ فلذلك فرَّقنا بين الأمرين؛ ولو صحَّ في الشك أمارة، يتميز عندها الصواب من الخطأ لم يمتنع تعلّق التعبّد به، كما قد تعلق به ذلك في كثير من المواضع؛ ومن دفع تعلق الأحام بغالب الظن فقد طعن على عقله، وأبان عن جهله، بالفصل بين غالب الظن والعلم، فظن أن الجميع من ذلك علم، وإلا فتصرّف العبد في أكثر ما يلزم دينًا ودنيا يتعلق بغالب الظن.

[في بيان أن القياس لا يؤدي إلى تناقض في الأحكام]

فأما إثبات أحكام متضادّة فالقياس لا يؤدِّي إليه؛ وإنما يؤدِّي إلى ما لو كان التعبّد بعين واحدة على وجه واحد لكان متضادًّا؛ فأما إذا كان في مكلَّفين، أو مكلَّف واحد في وقتين، أو في وقت واحد على وجه واحد، على طريقة التخيير، فما الذي يمنع من التعبّد به؟ والإقدام عليه ممكن، والامتناع منه صحيح؛ وما هذه حاله لو ورد النص بمثله لجاز دخوله تحت التعبّد؛ فكذلك إذا دلَّ دليل القياس عليه؛ وقد ثبت أن ما لا يثبت الحكم من جهة القياس إلا والنفس إلى صحته ساكنة؛ لأنه لا فرق بين دليل قاطع على طريق الحكم، وإن كانت متعلقة بغالب الظن وبين دليل قاطع على غير طريق الحكم.

وأما مَن يتعلق في ذلك بأن القول بالقياس يقتضي الحكم بالشهوة والهوى فقد أبان عن جهله بما نقول؛ وإنما يجب أن نفهمه المذهب، وقد زال طعنه. وكذلك إذا قال: إنه يتعلق بالاختيار؛ لأنّا إنما نختار ما تقدم الاجتهاد والاستدلال فيه؛ كما نعمله في النصوص. فأما تعليق الحكم بالرأي فغير ممتنع

عندنا إذا كان ذلك الرأي يصدر عن اجتهاد علم، وسلك فيه الطريق الصحيح، فما الذي يمنع من ذلك؟

[في بيان إيجابية الاختلاف المتأتّي من القياس]

فأما الاختلاف الذي نحكم بصوابه من جهة القياس فهو ممدوح غير مذموم، خارج عن الاختلاف الذي ذمّه، جلَّ وعزَّ، وإن كنّا عند التحقيق لا نجعله اختلافًا؛ لأن كل واحد من المجتهدين يوافق الآخر في أن قوله حق، وإن قول نفسه كان لا يكون حقًّا لو أدّاه اجتهاده إلى مثل طريقته، فذلك في بابه بمنزلة اختلاف التعبّد في تزويج المرأة التي هي مُحَرَّمة على أحدهما؛ لأن أحدهما يحلّ له التزوّج بها، والآخر يحرم عليه ذلك، ولا يُعَدّ ذلك اختلافًا في التحقيق؛ لأن مَن تحلّ له لو كانت حاله حال الآخر لَما حلّ، ولهذا الوجه قلنا: إن شريعة الرسول، عليه السلام، ليست مختلفة، وإن كان تعبّد المسافر يخالف تعبّد المقيم، من حيث لو توافق سببهما لاتفق حكمهما.

فأما قولهم: لو كان القياس حقًّا لكان من عنده تعالى، ولو كان كذلك لزال الاختلاف عنه، بقوله: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النِّساء: الآية ٨٢]، فجعل علامة كون الشيء من عند غيره وجود الاختلاف، فمن أبعد ما يتعلق به؛ لأن الغرض بالآية الإبانة عن حال القرآن، ونفي التناقض عنه، دون غيره؛ لأن الكلام يختصّه، دون ما سواه؛ فكيف يصحّ التعلّق به!.

فإن قالوا: إن الآية وإن تناولته فإنّا نجعل هذه العلامة مستمرة في الكل.

قيل لهم: بالقياس تثبتون ذلك أو بالنص؟ ولا نص يقتضي أن غير القرآن كالقرآن، في هذا الباب؛ والقياس عندهم فاسد؛ فكيف يصحّ ما قالوه!

[في بيان أن استعمال القياس يصحّ بغياب الأدلة القاطِعَة على الحكم]

وربما طعنوا في إثبات القياس بأنه: لو كان دليلًا لوجب كونه دليلًا في تثبيت كل الأحكام كالكتاب والسُّنَّة؛ لأن الأدلة لا تختصّ.

وربما قوّوا ذلك بأنه يجب أن يعارض الكتاب، ولا يُبطل به، بل كان يجب أن يكون أقوى منه؛ لأنه مما يتعذَّر فيه المجاز، ولا يتعذّر في الخطاب.

وربما قوّوا ذلك بأنه: كان يجب أن يقيس، صلَّى الله عليه؛ لأن الدلالة كما لا يختصّ بالمواضع فكذلك لا تختصّ ببعض المكلَّفين.

وربما قوّوا ذلك بأنه كان يجب أن لا تتساوى العِلَل في الفرع الواقع بين الأصلين؛ لأن الأدلة لا يصحّ فيها أن يعارضها ما ليس بدليل على وجه يساويها، ولا يتميز أحدهما من الآخر؛ لأنه يُوجِب أن لا يتميز الحق من الباطل.

وهذا كله يبعد، لأنّا قد بيَّنَّا في الباب الأول أن القياس دليل على وجه لا يمتع أن يختص فيكون دليلًا في حكم، دون حكم؛ لأنه تابع للصفة الكاشفة عن المصلحة والدواعي؛ وقد تختلف أحوال المكلفين في ذلك، فلا فرق بين هذا الطعن، والحال ما قلناه، وبين مَن قال: لو كان الشرع دليلًا لدلَّ على العقليات، ولدلَّ على إباحة الظلم، كدلالته على إباحة الضرر... وهذا ركيك من القول، وإذا صحَّ فيه ما ذكرنا، وكان يتبع غالب الظن لم يجز أن يساوي الأدلة القاطعة؛ لأن غالب الظن إنما يكون له حكم إذا لم يحصل العلم، ولا التمكّن من العلم، في خلافه أو وفاقه، على ما بيَّنَّاه في «العمد»؛ ولذلك ما جاز أن لا يتعبَّد، صلَّى الله عليه به، من حيث أنزل قوله منزلة الأدلة.....[1] في التعبّد عمّا لا يحلّ هذا المحل، وجاز أن يساوي الأحكام في القياس، كما يجوز في النصوص؛ ويكون طريقه الأمارة.

[في بيان أن القياس يُبَيِّنُ الحكم عند تفاوت الأدلة]

وربما طعنوا في القياس بأنه بيان للحكم بطريق غامض ملتبس، كان يصحّ منه، جلَّ وعزَّ، أن يبيِّنه بأوضح منه وأعلى؛ ولا يجوز في حكمته وغرضه بالتكليف التعريض للثواب إلا ويبلغ في إزاحة العلَّة أقوى ما يمكن في بابه.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

وهذا بعيد؛ لأنه يلزم عليه القول بالضرورة في المعارف؛ ويجب عليه أن لا تتفاوت الأدلة، بل تجري على نمط واحد في الجلاء، وذلك ينقض طريقة العقل والشرع جميعًا.

وبعد... فإذا كان التعبّد بالفعل على وجه المصلحة، وقد يختلف ذلك، فكذلك التعبّد بالعلم وما يجري مجراه، والطرق المُوصِلَة إلى ذلك؛ فإذا علم تعالى أن الأصلح للمكلَّف أن يسلك طريقة القياس، في أحكام الحوادث، في نفسه وغيره، فالواجب في الحكمة التعبّد بذلك دون ما سواه.

[في بيان تجويز القياس عند حمل الفرع على الأصل]

وربما طعنوا في ذلك بأن التعبّد بالقياس يقتضي حمل الفروع على الأصول، والأصول في الشرع مختلفة، مترتِّبة على طريقة يمتنع القياس فيها؛ وهذه علَّة «النظام» ومثل ذلك بالجارية الحسناء، التي أُبيح النظر إلى كثير من محاسنها، وحرم ذلك في الحَرَّة الشوهاء، وبوجوب الغُسْل من المَنِي، دون غيره من الخوارج، مع أنه أنظف منها، إلى مسائل كثيرة ذكرها في هذا الوجه. قال: وإذا امتنع تثبيت الأصول امتنع بامتناعه حمل الفروع عليها، وفي ذلك إبطال القياس العقلي؛ لأن هناك الطريقة واحدة، لا يصحّ خلافها.

وهذا بعيد؛ وذلك لأن في الأصول ما لا يقع فيه اختلاف، ويمكن حمل الفروع عليه، فيجب تجويز القياس؛ وإنما ينبغي أن نمنع منه فيما لا يترتب هذا الترتيب؛ ومتى أنكر ذلك أريناه له بما نقول في فروع الرِّبا، وحمل الأنبذة على الخمر، إلى ما شاكل ذلك.

وبعد... فلو اختلفت الأصول، ما الذي كان يمنع من صحة القياس عليهما؟ فإن كان أحدهما أقوى وجب العمل به، وإن كانا مستويين كان طريقه التخيير؛ لأن ذلك صحيح في التعبّد.

وبعد... فالمعتبر الأمارة التي عندها يلزم القياس حمل الفرع على الأصل، وإجراء حُكمه عليه؛ فإذا اختصَّت ببعض الأصول دون بعض، فما الذي يمنع من التعبّد بالقياس على هذا الوجه؟

وإنما يقرب التعلّق بهذه الطريقة «للنظام» على مَن قال بالقياس، ونفي الاجتهاد؛ فأما على القائلين بالاجتهاد فتبعد؛ وذلك أنهم يُجيزون كون الفرع فرعًا لأُصول في مكلفين أو مكلّف واحد في وقتين، أو في وقت واحد، على وجهين؛ أو على وجه واحد، على طريقة التخيير، وذلك يُسقِط ما ذكره.

على أنه لو قيل له: أليس في العقل قد يشتبه الفرع بأصلين، ولم يمنع ذلك من أن تدلّ الدلالة على أن أحدهما هو الأصل، والآخر كالشُّبهة؛ نحو الكذب الذي فيه نفع لا يشبه الكذب العاري، من نفع ودفع ضرر، في القبح، وتشبه المضارّ التي تحسن للنفع، ولم يمنع ذلك من أن تدلّ الدلالة على أن الواجب حمله على الكذب، في القبح، دون الضرر؛ فهلّا جاز مثله في أصول الشرع إذا اشتبهت؟ وهذا يبيِّن أن طريقته، كما لا تلزم أصحاب الاجتهاد، فهي غير لازمة، لمَن لا يقول إلا بالقياس، ويلزمه أن لا يُجيز الاجتهاد في تثبيت الإمامة، لأن كثيرًا من الأعيان يصلح للإمامة، فيؤدِّي إلى الفساد.

فإن قال: طريقه التخيير أو يرجح البعض على البعض بضرب من الأمارة.

قيل: بمثله في الاجتهاد.

فصل في بيان موضع القياس

[في الوجوه والأحوال التي لا يجوز فيها القياس]

اعلم... أن كل ما لا يصحّ إلا بتقدّمه من الأحكام لم يجز تثبيته بالقياس كما أن ما لا يصحّ الشرع إلا بتقدّمه من العلوم لم يصحّ تثبيته بالشرع، فلذلك لا يجوز أن يثبت بالقياس كل الأصول، وكل الأحكام.

ووجه آخر، وهو أن كل حكم يجب تثبيته بوجه الاضطرار إلى قصد الرسول، عليه السلام، أو بالأدلة القاطعة فغير جائز أن يكون طريق تثبيته القياس الذي يتبع غالب الظن، لأن ذلك يتناقض.

ووجه آخر، وهو أن كل حكم عَمَّت البلوى به، على طريقة العلم، حتى يلزم كل مكلّف العلم والعمل به، فغير جائز أن يثبت بالقياس، الذي مرجعه أن يختصّ أهل الاجتهاد دون غيرهم.

ووجه آخر، وهو أن إثبات الأصول بالقياس لا يجوز؛ وادّعى شيخنا «أبو علي» الإجماع فيه، وذكر أنه لا خلاف أن إثبات صلاة سادسة، وضرب من الزكاة، والكفَّارات، والحدود لا يجوز قياسًا.

ووجه آخر، وهو أن ما تتعذَّر طريقة القياس فيه لا يصحّ تثبيته من جهة القياس، لأن ذلك يتناقض.

ووجه آخر، وهو أن كل قياس لا يثبت إلا على أصل ثبت فساد تعليله يجب إبطاله، لأن ذلك يتناقض.

ووجه آخر، وهو أن كثيرًا من التقديرات لا مجال للقياس فيه، ولا بدَّ من الرجوع فيه إلى النص، كأقل الحيض وأكثره، إلى ما شاكل ذلك.

ووجه آخر، وهو ما يقتضي بيان الأصول المحتملة؛ فعند بعضهم لا يصحّ القياس فيه، ويصحّ عند بعض.

ووجه آخر، وهو تخصيص الأدلة القاطعة، فعند بعضهم يجوز بالقياس، وعند بعضهم لا يجوز ذلك.

ووجه آخر، وهو أن إثبات النسخ به، فعند الأكثر لا يجوز ذلك ومنهم مَن يجوّزه بالجليّ.

ووجه آخر، وهو أن القياس، هل يدخل في الحكم، أو الاسم؛ فبعضهم أثبت الاسم بالقياس ثم علَّق الحكم به، كما يستعمل القياس في أن حق الغيب والشُّفْعة تَرِكَة، ثم يدخله في الظاهر، والأكثر على خلافه؛ لأنهم يجوِّزون دخوله في الأحكام، ويجعلونها عمدة القياس؛ وإن صحَّ دخوله في الأسماء، على بعض الوجوه.

ووجه آخر، وهو دخول القياس في الحكم الذي فيه دليل ونص؛ فبعضهم أجازه، وبعض جعله تأكيدًا، وبعض منع منه.

ووجه آخر، وهو دخوله في الحكم المجمع عليه؛ لأن في الناس مَن منع وقوعه عن اجتهاد؛ وفيهم مَن أجازه؛ فأما سلوك طريقة القياس فالكلام فيه كالكلام فيما تقدَّم.

وقد نبَّهنا بهذه الوجوه على ما عداها؛ ولم ننقص الكلام فيها، لأن الكلام فيها يضارع الكلام في أصول الفقه، وأحلنا على الكتب المعمولة فيه.

فصل في بيان أُصول القياس

[في بيان أن أصل القياس هو الدلالة الواردة من الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع]

قد بيَّنَّا أنه لا بدَّ في القياس من أصل، والذي يحصل من الخلاف في ذلك ليس إلا أحد مذهبين؛ أما القول بأن الأصل هو الحكم الثابت بالشرع؛ أو يقال: إنه الدلالة الواردة من كتاب أو سُنَّة أو إجماع؛ فالأوّل طريقة مَن يحصل من الفقهاء، وإن كان فيهم مَن يبعد عن التحصيل فيقول: إن الأصل في الرِّبا البرّ أو الحكم الواقع.

وكلام شيوخنا المتكلمين، يدلّ على أن الأصل في ذلك الدلالة لأنها المعتبرة في باب القياس؛ فيقال: ما الذي أراده صلَّى الله عليه بقوله: البرّ بالبرّ رِبًا[(١)]؟ هل أراد تعلّق الحكم بالاسم، أو ببعض الصفات؟ فإذا علم تعلّقه ببعض الصفات فليس عليه؛ وغير بعيد الجمع بين المذهبين؛ فيقال: لا بدَّ من اعتبار الحكم الذي ورد به الدليل، كما لا بدَّ من اعتبار نفس الدليل؛ والدليل بانفراده لا يقتضي القياس، حتى ينضاف إليه الدلالة الدَّالَّة على صحة القياس، وبيان طريقه؛ فلا بدَّ من كل ذلك؛ فإذا وجب ذلك، فإن كان الأصل هو الدليل فلِمَ صار هو الأصل دون ما دلَّ عليه إثبات القياس؟ وهذا يبيِّن أن الأولى في ذلك

(١) من حديث عمر بن الخطاب. رواه البخاري في صحيحه.

أتن يكون الأصل ما ثبت بالدليل من الحكم، لأنّا لو لم نعلم إلا الحكم، وعلمنا الدلالة على الجملة أو التفصيل، أو لم نعلمها، وقد ثبت صحة القياس لصحّ القياس على ذلك؛ ولو حصلت الدلالة ولم يعلم الحكم المعتبر، بأن يكون جملة دون تفصيل لما صحَّ القياس.

وقد قال «أبو هاشم»: إن الحكم المثبت بالقياس لا بدَّ أن يكون مُراد الله عزَّ وجلّ، على الوجه الذي كلّف. ويجب أن يكون مراد الله الوجه الذي ثبت به الأصل؛ وربما قال: إنه يكون مرادًا بغيره.

[في أن القياس يجوز على كل أصلٍ يمكن ذلك فيه إلا ما استثناه الدليل]

وقد بيَّنَّا أن الأولى أن يكون مرادًا بالدليل الدّالّ على صحة القياس؛ لأنه المتناول لأحكام الفروع دون الأصول، التي يقع عليها القياس؛ لأنها لا تتناول إلا حكم الأصل بعينه؛ ولا يعقل منه سواه؛ وبسطنا القول في ذلك في كتاب «النهاية»(١)؛ ولا يمكن أن يقال: إن الحكم المثبت بالقياس غير مراد لله، جلَّ وعزَّ، لأنه داخل في التعبّد؛ وما هذه حاله لا بدَّ من أن يكون جلَّ وعزَّ، مُريدًا له، على الحدّ الذي تعبد به؛ فإذا صحَّت هذه الجملة لم يخلُ من أن يُقاس على كل أصل من غير تخصيص؛ أو لا يقال إلا على ما ثبت بالدليل؛ أو يقال بجواز القياس على كل أصل يمكن ذلك فيه إلا ما استثناه الدليل. والأوّل ليس بقول لأحد، لأن القياس على كل أصل لا يمكن، فكيف يقال بجواز ذلك! ولم يبقَ إلا المذهبان الآخران؛ فقد ثبت بُطلان القول بأن معتبر الدليل المخصوص المعيّن لم يقس عليه، وذلك لأن قيام الدلالة على صحة القياس يمنع من هذا القول، ويُغني عن قيام الدلالة، على كل أصل.

فإن قيل: ألستم في العقليات تقولون: إنه لا بدَّ في طريقة القياس من التنبيه على أصله، وطريقة الدلالة عليه بالداعي والخاطِر، فهلَّا أوجبتم بمثله ما ذكرناه؟

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

قيل له: لأنه لا وجه تعرف به الطريقة فيها، إلا ما ذكرناه، إذا لم ينبِّه عليه من ذي قبل، والأصول الشرعية معروفة للمجتهد، يفصل بين ما يصحّ أن يقيس عليه، وبين خلافه، وذلك يُغني عن النص والدلالة؛ لأنه أقوى من التنبيه بالخاطر، الذي ذكرناه؛ وإذا صحَّ أن كل أصل يجوز القياس عليه ما لم يمنع منه مانع فلا بدَّ من بيان الموانع، ليتميز ما يُقاس عليه مما لا يُقاس عليه.

[في بيان الموانع التي تمنع من القياس على الأصل]

وأحدها أن لا يمكن القياس عليه لأمر يرجع إلى تنافي الحكم، أو تعذّر الاشتراك في العلة، أو امتناع وجوه الأمارة، إلى غير ذلك، من شروط القياس.

وأحدها أن تدلّ الدلالة على أنه غير معلّل، فلا يُقاس عليه، لامتناع القياس على غير علَّة.

وأحدها أن يكون القياس عليه لا يصحّ إلا بأمر يتناقض فيمتنع القياس عليه.

وأحدها أن لا يصحّ القياس عليه إلا بعلَّة يقع فيها التخصيص. وقد اختلفوا في ذلك، فمنهم مَن أجازه؛ ومنهم مَن منع منه، على ما نبيِّنه.

وأحدها أن يقتضي القياس على الزيادة في حكم النص، فهو مبني في جوّزه والمنع منه على الخلاف في أن الزيادة في النص، هل هو نسخ أم لا؟

وأحدها أن يكون ذلك الأصل مخصوصًا بعلَّة، لا توجد فيه فلا يُقاس عليه.

وأحدها أن يكون ذلك الأصل واردًا بخلاف قياس الأصول؛ فقد اختلفوا في ذلك.

فمنهم مَن قال: لا يقاس عليه إذا لم يكن معلّلًا.

ومنهم مَن قال: يقاس عليه من هذين الوجهين، ومن وجه ثالث؛ وهو أن تقوم الدلالة ابتداء على أنه يقاس عليه.

ومنهم مَن قال: يقاس على كل حال؛ وأنه بمنزلة الوارِد بوِفاق قياس الأصول.

وأحدها القياس على الرّخص؛ فقد اختلفوا في ذلك:

فمنهم مَن قال: لا يُقاس عليه ما لم يكن معلّلًا.

ومنهم مَن أجازه؛ واختلفوا في القياس على مواضع الضرورات.

فمنهم مَن امتنع من ذلك بأقوى من امتناعه من القياس على الرخص.

ومنهم مَن أجاز ذلك؛ وهذا كالقياس على الميتة، التي أُبيحت للمضطر.

وأحدها: استعمال القياس في أركان الصلاة. ففيهم مَن منع من ذلك؛ لأن موضوعه على خلاف طريقة القياس. ومنهم مَن أجازه إلا أن يمنع الدليل منه.

وأحدها: القياس على أصل ثبت بالأصول خروجه عن طريقة القياس؛ ففي الناس مَن يقول: إن القياس لا يجوز عليه؛ وذلك نحو ما قاله «أبو العباس بن سريج»[1] في أنه لا يُقاس الأكل على الجماع، في كفَّارة شهر رمضان؛ لأن موضوع الجماع أن غيره لا يساويه فيما يلزم فيه، وإن شاركه في الحكم، وأنه لا بدَّ من أن يكون له مزية من حيث لا يُستَباح بالإباحة؛ ومنهم مَن أجاز ذلك.

وأحدها: ما يثبت بضرب من الدليل أنه لا يُقاس عليه؛ وهذه الوجوه تدلّ على ما وراءها، فما حصل فيه الواحد منها لا يُقاس عليه، وما عداه يجب أن

(١) أحمد بن عمر بن سريج العذاري، أبو العباس: فقيه الشافعية في عصره. من تصانيفه: «الأقسام والخِصال» و«الودائع لمنصوص الشرائع» مات سنة ٩١٨ م. (طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٨٧؛ البداية والنهاية ٣/ ٩٢؛ وفيات الأعيان ١/ ١٧؛ تاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧).

يُقاس عليه، ولم نذكر ما تتعارض فيه الأصول؛ لأن ذلك لا يمنع من القياس عليه؛ ولذلك يرجح الفقهاء أحدهما على الآخر.

وشيوخنا يقولون بكِلا القياسين إذا استويا.

فصل في علّة القياس

[في بيان حال العلَّة التي تستوجب القياس]

قد بيَّنَّا أن العلَّة لا بدَّ منها؛ واختلفوا في فائدتها اختلافًا شديدًا؛ ونحن نذكر المحصَّل منه.

قد صحَّ أنها لا تكون علّة في نفسها، وإنما تكون علّة في غيرها، أو ما يجري مجراه، ولا تُوصَف بذلك إلا ولها تأثير في ذلك الغير معلوم أو معتقَد بوجه من الوجوه، لأنها متى لم تكن كذلك لم تُوصَف بهذه الصفة.

وقد بيَّنَّا أنهم لم يصفوا السبب بذلك إلا وله تأثير؛ والعلَّة بذلك أحق. وتأثير العلَّة العقلية قد بيَّنَّاه في موضع؛ وأما العلَّة الشرعية فتأثيرها أن يعلم بالدليل أو الأمارة أن الحكم بها يتعلق، أو بأن يتعلق الحكم بها أولى من غيرها؛ فتُوصَف بذلك؛ وإن كان الكلام في مسائل الاجتهاد، وكل فريق منهم يصف ما أدّاه إلى أن الحكم به يتعلق، أنه علّة الحكم، كما يصف كل واحد الغرض الذي يدعوه إلى تصرّفه بأنه علَّة تصرّفه.

وقد بيَّنَّا أن العلَّة في الشرعيات تجري مجرى الدواعي، وما يكشف عن كون الفعل لُطفًا، فيجب أن تجري هذا المجرى.

ومن الناس مَن اعتبر في القياس العلَّة؛ ومنهم مَن اعتبرها واعتبر الشبه. ومنهم مَن اعتبر الشبه فقط؛ وكثير من الناس ربما يؤول الخلاف فيه إلى عبارة؛ لأن ما يسمِّيه غيرنا شبهًا هو الذي نسمِّيه علَّة، إلا أن يزعم أن الحكم يتعلق به من دون اعتبار دلالة وأمارة، فنبيِّن فساد قوله في هذا الباب؛ وإذا علمنا بالدليل والأمالة أن الصفة علّة وصفنا عند ذلك الأصل بأنه مقيس عليه، والفرع بأنه

مقيس، ونصف ما يفعله من حمله عليه بأنه قياس لإجرائنا حكمه عليه من هذه الطريقة المخصوص؛ والعلَّة ربما ثبتت بالدليل فيكون الحكم المتعلق بها من باب العلم؛ والحق قي مثل ذلك واحد. فأما إذا بانَ الطريق فيها الأمارة فهو من باب الاجتهاد.

فصل في بيان طرق صحة العلّة

[في بيان الطرق التي تميِّز بها العلّة الصحيحة عن غيرها]

لا بدَّ في العلَّة من طريق لتتميَّز به مما ليس بعلّة، وإلا لم تكن بأن تكون علّة أولى من غيرها، ومَن امتنع من ذلك من أصحاب الشّبه فقد أبعد؛ كما أن مَن اعتبر في ذلك الأدلة القاطعة فقد أبعد؛ ونحن ننبِّه على جملة من ذلك:

فأحد ما تعرف به العلَّة ورود النص بذكرها؛ لأن ذلك من أقوى ما تثبت به العلَّة، كقوله صلَّى الله عليه: إنما نهيتكم لأجل الدافَّة؛ وقوله جلَّ وعزَّ: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحَشر: الآية ٧] إلى ما شاكل ذلك؛ لأن الألفاظ الدَّالَّة على ذلك تكثر؛ ولا فصل بين أن يقال: أوجبت لعلة كذا أو كذا؛ أو لكي يكون كذا؛ أو لكي لا يكون كذا؛ أو لسبب كذا، وما أشبهه لأن جميع ذلك يتفق، ولا يختلف.

وأحدها: تنبيه النص على ذلك وإن لم يدخله لفظ التعليل، كقوله صلَّى الله عليه: «فإنه يبعث يوم القيامة مُلَبِّيًا»(١) في الحرم؛ «وإنها من الطوافين عليكم والطوافات»(٢) في سؤر الهرَّة؛ وقوله: «ثمرة طيبة، وماء طهور»(٣) في النِّيَّة، إلى ما شاكل ذلك. وجملة ذلك أن يكون وصفًا، يتعقب ذكر الحكم، أو يتقدمه، ولو لم يجعله علَّة لما أفاد؛ أو كان لا يفيد شرعًا وحُكمًا؛ أو إذا جعلناه علَّة أفاد ذلك؛ فيحلّ عند ذلك محل النص على التعليل؛ وهذا يكثُر في الشريعة.

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأصحاب الصِّحاح، من حديث عبد الله بن عباس.
(٢) رواه من حديث أبي قتادة: أبو داود والنسائي وغيرهما.
(٣) رواه من حديث ابن مسعود: الألوسي في تفسيره (١٩/ ٨٨).

وأحدها أن يثبت في الأصل علَّتان أو ثلاث، لا زيادة عليها. فإذا فسد الجميع علم في الباقي أنه علّة الحكم؛ وهذه القسمة من أقوى ما يعتمد عليه.

وأحدها أن يكون للأصل أوصاف، وبعضها يؤثِّر في الحكم دون سائرها، فيجب فيما أثر أن يكون علّة؛ لأن الأصل في العِلَل أنها مؤثرة؛ وكذلك القول إذا كان بعضها أقوى تأثيرًا؛ فيجب أن يكون أقوى، لمثل هذه العلَّة، لكنه ينبغي أن يعتبر تأثيره فيما هو المطلوب بالعلَّة من الأحكام دون ما عداها.

وأحدها أن تكون الصفة مما يجاورها الحكم، ويقترن بها، ولا يفارق.

وأحدها أن يوجد الحكم بوجوه، ويعدم بعدمه، فيكون علَّة، سيما إذا علم أنه لا يُشرِكه في ذلك غيره، وأنه يستبدّ بهذه القضية دون ما سواه؛ ولا خلاف بين القائسين، في أن هذه الطريقة صحيحة، في العلة الشرعية؛ وكذلك القول إذا علم أن الحكم يوجد بوجودها، أو يوجد ما يقوم مقامها مما يخلفها، ويرتفع بارتفاعها جميعًا.

وأحدها أن يكون بعض الصفات متى جُعِلَ علَّة أفاد حكمًا شرعيًّا، وما عداه لا يفيد ذلك ألبَتَّة؛ وهذا القدر لا خلاف فيه؛ لأن مَن يقول بالعلة التي لا تتعدَّى إنما يجوز ذلك إذا دخلت في أن تفيد فائدة ترجع إلى الأحكام. فأما مَن لم يقل بذلك فهو داخل في مثل تجاهل «القرامطة»[١] إذا علَّلوا الحروف أو الخلق؛ فهذه الوجوه هي الجُمَل في هذا الباب لا يكاد يخرج عن تفصيلها شيء عند التأمّل.

---

(١) فرقة متفرِّعة عن الإسماعيلية، تُنسَب إلى رجل يدعى: حمدان قرمط، شكَّلت هذه الفرقة خطرًا كبيرًا على الخلافة العباسية، وهم يعتقدون أن الإيمان وحده سبيل النجاة. (النوبختي: فِرَق الشيعة، أخبار القرامطة: ميخائيل يان دخويه؛ تاريخ أخبار القرامطة ـ ثابت بن سنان).

باب في شروط العلَّة وأحكامها

[في بيان الشروط التي يجب أن تتَّصف بها علَّة القياس]

اعلم... أن من شروطها: أن تكون معلومة البيان في الأصل والفرع. ولا فرق بين أن يعلم بيانها فيها باضطرار، واستدلال؛ أو في أحدهما باضطرار، وفي الآخر باستدلال في أن الجميع سواء في صحة القياس عليه. وما يقوله المتفقِّهة من أن العلَّة يجب أن تكون ثابتة بالإجماع لا معنًى له؛ لأنها بأيّ دليل تثبت لم يمنع القياس عليها، والإجماع أحد الأدلة فغيره يقوم مقامه في ذلك.

فأما قولهم: إذا ثبتت العلَّة بإجماع المُتناظرين فهو صحيح، فمن بعيد ما يذكر لأن قولها ليس بحدّ. وإنما يحلّ محلّ الأمر الثابت بدليل، فيما يرجع إلى أحكام مُناظرتهما في الوقت.

ومن شرط العلَّة: أن يكون لها تعلّق بحكم الأصل، ولذلك لم يجرِ في اللقب المختصّ أن يكون علَّة ولا فيما يجري مجراه؛ وجوَّزنا ذلك في الصفات، والأولى أن لا يجوز إلا في الصفات التي يصحّ أن يكون لها مدخل في الدواعي، أو في وجه اللطف لما قدَّمناه من قبل، وإن كان في الناس مَن يجعل العلَّة أمارة الحكم، فيجيز كل ذلك؛ فالأول هو الصحيح؛ لأنه لا بدَّ من أن يكون لها تأثير، وتأثيرها لا يكون إلا من أحد الوجهين اللذين ذكرناهما.

ومن شرط العلَّة: أن لا يكون وجودها كعدمها، فيما يتصل بالحكم.

ومن شرط العلَّة: أن تفيد في الحكم الشرعي، لأنها متى لم تفقد كان سببها ما قدَّمناه أولًا.

ومن شرط العلّة: أن تكون قبل النظر في كونها علّة مما يجوز الحكم بها؛ وليس من شرط العلّة الشرعية أن تكون مُوجِبة، ولا يمنع أن تكون علَّة مع

غيرها من صفة ثانية وثالثة؛ ولا تقف على حدّ؛ فإن كان لا يجوز أن يجعل جميع أوصاف الأصل علَّة بشرط يتقدَّمها أو يفارقها أو يتعقَّبها، بحسب قيام الدلالة؛ ولا يمتنع أن تكون علّة في حال دون حال؛ ولا يمتنع عند مَن يرى تخصيص العِلَل أن تكون علَّة في عين دون عين؛ وكل نفي له حظ في الإثبات، قَلَّ أو أكثر، لم يمتنع أن يكون علَّة.

فأما جعل النفي كالشرط في كون العلَّة علَّة فغير ممتنع؛ لأنه تخصّص، ويؤثِّر فيها؛ ولا فرق في العلَّة بين أن تكون صفة ملازقة أو متجددة، أو تدور أو لا تدور؛ ولا فرق أن تكون ثابتة كالحسّ والعادة، أو بدليل الشرع.

فأما ثبات كونها علَّة فلا بدَّ من ذلك الشرع عند شيوخنا. وقد بلغ شيخنا «أبو عبد الله» في ذلك غاية ما يقال فيه؛ لأنه بيَّن أن كونها علَّة، والطريق إلى ذلك بمنزلة نفس الحكم المعلّل، وطريقة صحة القياس في أنه لا يكون إلا من جهة الشرع، وأبطل قول مَن يقول: إنه يعوّل على طريقة العِلَل في إثبات العِلَل الشرعية، ومنع من قولهم: إن ما يصحّ أن يكون طريقًا للعلّة العقلية، فبأن يصحّ أن يكون طريقًا للعلَّة الشرعية أولى؛ وبيَّن أن الطريقين يختلفان في موضوعهما، ولا تحمل إحداهما على الأخرى؛ لأن تلك مُوجِبَة، وهذه بمنزلة الأمارة والدَّاعي، والذي بيَّنَّاه في الباب الأول هو الأصل في هذا الباب. ولذلك لم نتقصَّ القول فيه؛ وفي هذه الجملة دلالة على ما عداها.

تمَّ والحمد لله ربّ العالمين ويتلوه

فصل فيما يعلم به فساد العِلَّة وتعلّق الحكم بها

[في بيان العوامل التي تفسد العلَّة]

كل دليل يعلم به أن الحكم لا يتعلق بها، أو لا يصحّ أن يتعلق بها يمنع من كونها علَّة؛ فأما وقوع التناقض فيها فإنه يبطل كونها علَّة؛ وكذلك دخول النقض فيها؛ فأما وقوع التخصيص فيها فقد بيَّنَّا أن في العلماء مَن لا يبطل بذلك كونها علّة؛ وفيهم مَن يُبطِل كونها علَّة بهذا الوجه؛ وقد فصلنا القول في

ذلك في أصول الفقه؛ وبيَّنَّا أنه يبعد مع قيام الدلالة على القياس أن يختلف حال ما يتعلق به الحكم؛ لأنه إن أُريد به الدواعي لم يصحّ اختلاف حاله؛ وكذلك القول متى أُريد به وجه المصلحة؛ لأن ما دلَّ على صحة القياس يقتضي أن يسمى ذلك؛ على ما بيَّنَّاه في الفصل الأول.

[في بيان رأي أبي عبد الله في المسألة]

وقد كان «أبو عبد الله» يُجيز تخصيص العلَّة على كل وجه؛ ويقول: إنه أمارة الحكم، فلا يمتنع من الحكيم أن يجعلها أمارة، في موضع دون موضع؛ على ما حكيناه في «العمل»؛ ثم استدرك على نفسه، ورأى أن العِلَل الشرعية كاشفة عن الدواعي، ووجد الدواعي إذا كانت في القول مخالفة لها إذا كانت في الفعل؛ لأنه لا يمتنع أن يفعل أحدنا الفعل لعلَّة، ولا يفعل ما شاركه في تلك العلَّة، ولا يصحّ أن يترك الشيء ولا يفعله لعلَّة إلا ويجب كونه تاركًا في الحال لكل ما يشاركه في تلك العلَّة؛ على ما بيَّنَّاه في كتاب «التوبة»؛ فزعم أن العلَّة إذا كان حُكمها الإقدام فالتخصيص يجوز فيها على كل وجه؛ فأما إذا كان حكمها التحريم والتَّرك فالتخصيص فيها لا يصحّ، والحال واحدة؛ وإن كان لا يمتنع إذا تغايرت الأحوال؛ وهذه الطريقة سلكها في العلَّة إذا نصَّ عليها؛ فقال: قد يجوز، إذا لم يرد التعبّد بالقياس أن تكون العلة مقصورة إذا كان حكمها الإقدام؛ فأما إذا كان حكمها الترك فغير جائز ذلك؛ وسلك هذه الطريقة في نظائر هذا الباب؛ وهذا واجب إذا كانت العلَّة هي الكاشفة عن الدواعي فأما إذا كانت كاشفة عمّا له صار الفعل صلاحًا، فيما هو لطف فيه فغير واجب ذلك.

هذا إذا تغاير الوجهان. فأما إذا كان الوجه واحدًا فالأمر على ما ذكره، الأمر يرجع إلى أن ذلك غير ممكن. حتى لو ورد التعبّد بذلك نصًّا، كان لا يصحّ؛ ومتى كانت الحال هذه خرج عن باب التخصيص؛ لأن العلماء إنما تكلَّموا في تخصيص العلَّة، متى كان ذلك مما يمكن في التعبّد والتخصيص وخلافه؛ وهذا يبيِّن أن الذي حكيناه عنه آخرًا لا يؤثِّر فيما قاله أولًا. فيجب أن

يكون الخلاف قائمًا، وأن ينظر في صحيح ذلك من فاسده؛ بما ذكرناه في أصول الفقه؛ وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول.

فأما تفريع كل باب منه فإنما يذكر منه ما ينبّه به على غيره، لأن شرحه يخرج عن الغرض لهذا الكتاب.

وقد بيَّنَّا أن الصحيح: أن العموم أيضًا لا يصحّ تخصيصه، على حدّ ما يقال في العِلَل؛ لأن المعتبر في الدلالة المخاطب إرادة دون نفس اللفظ والتخصيص فيها لا يمكن، وإنما يدلّ اللفظ مرة، على طريقة في الإرادة، وأخرى على طريقة ثانية؛ وما يعتلّ به القائس ليس بدلالة على الإرادة، بل المعلّل قد أظهر أنه الدلالة فمتى خصَّه فقد أثَّر في دليله، أو أقرّ على نفسه باختلال ما أدرك.

[في بيان حال العلَّة إذا كانت مقتصرة على الأصل دون الفرع]

فأما فساد العلَّة بكونها قاصرة على الأصل، غير متعدية إلى فرع، ففي الفقهاء مَن جعل ذلك طريقة الفساد. ومنهم مَن قال: هو طريقة الفساد، إلا إذا قامت دلالة مقررة على أنها علَّة الحكم، من إجماع وغيره. ومنهم مَن جوَّز كونها علَّة، وهم على فرقتين:

منهم مَن جوَّز التعليل بها، وإن لم تؤثِّر في الأحكام.

ومنهم مَن لم يجوّز ذلك إلا إذا أثَّرت في الحكم؛ ويقول: إن التعليل المُستَنبَط شرعًا كالتعليل المُستَنبَط عقلًا، فكما يجوز أن تستنبط العلّة في العقليات ليمنع ردّ الغير إليه؛ فكذلك لا يمتنع مثله في الشرعيات: ولا يصحّ التعليل إلا لفائدة في الأحكام، فإنما يفيد إجراء الحكم في الفروع فيما يتعدَّى، أو المنع من.....[1] على كل وجه، أو على بعض الوجوه إذا كانت العلَّة لا تتعدَّى؛ وإذا صحَّ وُرُود النص في ذلك فالاستنباط مثله؛ وكما لا يجب في

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

النص أن يقال: لا فائدة فيه فكذلك في المستنبط؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يعرف الإنسان ما يدعو إلى الحكم، كما يعرف نفس الحكم، وإذا جاز أن يتعبَّد بالقياس بحيث يوجد غيره من الأدلة، فما الذي يمنع من مثله في العلَّة التي لا تتعدَّى؟ هذا إذا دلَّ الدليل على كونها علَّة؛ فأما الدعوى المجرَّدة فذلك فاسد.

وقد بيَّنَّا أن صحة هذه الطريقة لا تكون دالَّة صحة العلَّة، وهو أن تجري في معلولها من غير مناقضة ومُدافعة؛ وأن الواجب أن يعرف الدليل كونها علَّة ثم يحكم بهذه الطريقة؛ لأن إجراءها في المعلولات بالدعوى محرَّم؛ وإنما يجوز إذا دلَّت الدلالة على ذلك، وكيف يصحّ أن يجعلوا الأمر المحرّم الباطل دلالة صحة العلَّة!! وكيف وما لا يصح إلا بعد صحتها، وما تقف صحته على صحة العلَّة؟ وكيف يصحّ أن تكون دلالة صحتها ما يتعلق باختيار القائس ولاعتقاده فقط؟! ولئن صحَّ ذلك ليصحنَّ الاعتماد على صحة المذهب بالاعتقاد والاختيار؛ لأن ضدّ المذهب كنفس المذهب في هذا الباب.

[في بيان جواز القياس على كل أجل بشرط الدلالة على العلَّة]

فإن قال قائل: فإذا دلَّ الدليل على صحة القياس حُكمًا لم يختصّ في ذلك أصل دون أصل، في جواز القياس عليه إذا أمكن، ولا مانع، وكذلك لا تختصّ صفة دون صفة في جواز التعليل به إذا أمكن، ولا مانع؛ وإمكانه هو أن يجري في معلولاته. وارتفاع الموانع بأن لا تحصل فيه مدافعة أصل، ولا معارضته علَّة هي أولى منها ولم نقل بجواز القياس على هذه الطريقة إلا بدلالة.

قيل له: إنما يجوز القياس على كل أصل بشرط أن تدلّ الدلالة على العلَّة، فإذا اعتمدت فيها على الدعوى بَطُل ما ذكرته في العلَّة والأصول جميعًا؛ وقد علمنا أن أحد الأصلين إنما يخصّ بأن يُقاس عليه لمزية في الدلالة، ولا يكون كذلك إلا بالدلالة على العلَّة؛ ولو أراد أن يقيس بلا دلالة على العلَّة لم يكن ليزيد حاله على ما ادَّعيته، فكيف يصحّ فيما حلَّ هذا المحل أن يقال: إنه

يثبت علة بدليل واحد ما تعلّ به فساد العلَّة: أو لا يدلّ الدليل الشرعي على إثباتها علَّة للحكم، فيحكم ببطلان التعليل بها، كما يحكم بمثل هذه الطريقة في فساد الأحكام، التي إنما تثبت بالشرع دون غيره.

فأما التعليل الذي تدفعه الأصول من كل وجه فلا شك أنه يفسد؛ لأنّا قدَّمنا أن ما طريقه الظن يبطل متى حصل طريق اليقين والعلم، أو حصل ذلك منه أو أمكن الوصول إليه.

فأما التعليل إذا وجب النسخ فلا بدَّ من فساده؛ لأن الدلالة قد دلَّت على النسخ بالقياس لا يجوز؛ فالنسخ وإن لم يكن في التحقيق رفعًا للقرآن فهو بمنزلة ما يرفعه؛ لأنه لا يجوز ثبوت العلة فيه.

فأما العلَّة إذا أوجبت تخصيص القرآن، أو صرفه عن وجه إلى وجه فغير ممتنع صحته. وقد بيَّنَّا أن ذلك جائز، وأن مَن منع من التخصيص بالقياس فإنما منع منه لظنه أنه يعترض على ما طريقه العلم بما طريقه غالب الظن، وإذا ثبت أن الحكم بالقياس معلوم بالدليل الدّالّ على جملته لا يمتنع لمَن يجوّز العموم، وأن يكون العموم مشروطًا في.....[1]. ولا فرق بين فساد العلَّة، وبين أن يرفع القرآن، أو يرفع الإجماع، أو السُّنَّة المقطوع بها؛ لأن العلَّة في الجميع واحد. وقد قال بعضهم بفسادها إذا دافعت خبر الواحد المختصّ بشرائطه؛ وليس الأمر كذلك؛ لأن هذا من باب الاجتهاد، وإن كانت الأقوى عندنا خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه على ما بيَّنَّاه.

فصل في بيان ما تتنافى فيه العِلَل، ولا تتنافى فيه

[في حال العلَّة إذا كانت سبب لأحكامٍ مختلفة]

قد علمنا أن المقصد بالتعليل الأحكام التي يؤثِّر فيها، فينبغي أن ننظر في العلَّة فيصحّ أن نجعلها علَّة في حكم واحد، فأما كونها علَّة في أحكام مختلفة

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

في الأعيان فغير ممتنع؛ وجملته: أن كل حكم يصحّ التعبّد به، ويخرج عن باب التعذّر والإحالة لم يمتنع كون العلَّة الواحدة علّة فيه؛ فالمختلف في الأعيان، وفي العين الواحدة، والمتضادّ في الأعيان وفي العين الواحدة في الأوقات يدخل فيما ذكرناه.

فأما ما يتضادّ في عين واحدة، في وقت واحد فجعل العلَّة الواحدة علَّة فيه لا يصحّ؛ لتعذّر الحكم واستحالته؛ ولا يجوز في العلَّة أن تؤثِّر فيما لا يصحّ حصوله مع صحة حصوله؛ لأن ذلك يتناقض؛ فأما كونها علَّة في حُكمَين ضدَّين، على طريقة التخيير فغير ممتنع من حيث لا يمتنع ذلك في التعبّد.

فأما كونها علَّة في الأحكام المتماثلة في الأعيان فصحيح لما قلناه.

فأما كونها علَّة لأحكام متماثلة في عين واحدة فغير جائز؛ لأن الأحكام الشرعية لا تتزايد؛ فلا يكون بعض المحرَّمات أشدّ من بعض؛ ويخالف ذلك ما نقوله في العلَّة العقلية، ويوافق ما نقوله في جهات القُبْح.

ولهذه الجملة يجوز وإن كان الحكم واحدًا أن تتفاوت عليه العلَّة؛ وتتعاقب فيخلف بعضها بعضًا؛ ويجوز أن تجتمع فيكون الحكم الواحد معلّلًا يعلّل؛ كما أن العلة الواحدة تكون علة لأحكام؛ وتفارق العقليات في هذا الباب؛ وتوافق جهات؛ لأنه لا يمتنع في القبيح أن يكون قبيحًا لوجوه، يختص بها يقتضي كل واحد منها لو انفرد أن يكون قبيحًا.

فصل فيما يتنافى من العِلَل، ومفارقته لما لا يتنافى

[في حال العِلَل المتنافية واللا متنافية]

لا وجه تتنافى عليه العلَّة في التحقيق إلا وجهان:

أحدهما: أن تقتضي إحداهما رفع ما تقتضي الأخرى إثباته.

والآخر: أن تقتضي ضدّ ما تقتضيه الأخرى.

فأما ما عدا ذلك فإنما يتنافى في المعنى، أو بدليل، لا على الحقيقة؛ فلذلك لا يصحّ في العلة المقتضية للوجوب إلا أن تكون مُنافية للعلَّة المقتضية للتحريم، والندب، والإباحة؛ لأن كل ذلك في حكم المتضاد للوجوب. والمعتبر بالتضادّ في هذا الباب هو: هذه الطريقة، دون ما نقوله في تضادّ الضِّدَّين، من جهة العقل. فعلى هذا القول لا يصحّ تنافي العلَّتين بأن تكون إحداهما قاصرة، والأخرى متعدية؛ أو إحداهما أقلّ تعدِّيًا من الأخرى، أو أكثر فروعًا، إلى ما شكل ذلك؛ لأن جميع ذلك لا يتنافى، كما لا يتنافى في الأسماء إذا صارت أدلة، لكنه ينبغي أن ينظر فيما ذكرناه، فإن كان لا يصحّ أن يكون الدَّاعي إلى الفعل ما يكون مقصورًا عليه وما يكون متعدِّيًا إلى غيره، وكذلك وجه الصلاح، فينبغي أن يمتنع اجتماعهما، في هذا الوجه، ويحلَّان محل المتنافيين: وإلا فالطريقة ما قدَّمناه.

ومثل ذلك لا يتنافى في الأسماء؛ لأنها لا تؤثِّر هذا التأثير، وإنما يتأتى مثله في العلل العقلية وما يجري مجراها لا يؤثِّر.

[في جواز كون العلَّة تختصّ حُكمَين]

فأما مَن يقول في العلة الشرعية: إنها أمارة كالأسماء فالذي ذكرناه لا يصحّ على طريقته بل يجب أن تكون العِلَل في الدلالة والأسماء تجري مجرى واحدًا، والقول في وجهي الحكم أو أسبابها كالقول في الحكمين، في أن من حق العلَّتين أن تتنافيا فيهما؛ ويتنافى في العلة أن تكون الصفة الواحدة علَّة ومع.....[1] أخرى علّة، فكذلك يتنافى أن تكون علَّة على شرط، وعلَّة من دون شرط، ويتنافى أن تكون علَّة مع مقدمة، وعلَّة من دون تلك المقدمة.

فهذا ما يجب دخوله في المتنافي؛ فأما إذا تغايرت الأحكام فغير ممتنع ذلك بأن تكون الصفة بمجردها علَّة لحكم، وهي مع غيرها علَّة لحكم آخر؛ فهذه الطريقة مُنَبِّهة على سائر ما يدخل في هذا الباب.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فصل فيما يجوز التعبّد به في العِلَل المتنافية، ولا يجوز

[في بيان جواز كون المُكَلَّف مخيَّرًا إذا تنافت العِلَل]

لا شُبهَة في أن العلَّتين وإن تنافتا فغير ممتنع أن يتعبَّد، جلَّ وعزَّ، بهما وبموجبهما بطريقة التخيير؛ لأن الدلالة قد دلَّت على أنه لا يمنع كون المكلَّف مخيّرًا في الضِّدَّين، فيكون وجوبهما عليه على الحدّ الذي يصحّ أن يفعلهما فإذا صحَّ أن يفعلهما على البدل، فما الذي يمنع من لزومهما له على هذا الحدّ؟ وما الذي من أن يكون طريق لزومهما له العلَّتين المتنافيتين، كما لا يمتنع أن يكون طريق لزومهما له النص والتوقيف. يبيِّن ذلك أنه لو ورد النص بهذه الطريقة فيهما لم يمكن دفعه فكذلك إذا تنافى التعليل ودلالة التعليل، كدلالة النص، وإن كان دونه في الرتبة فكذلك القول في إثبات الحكم ونفيه؛ لأنه لا يمتنع أن يتعبَّد، جلَّ وعزَّ، المكلّف بلزوم الحكم إذا اختاره والتزمه، وزواله عنه إذا اختار الكفّ ولم يلتزم الفعل، وهذا غير ممتنع في التكليف، فغير جائز أن يمتنع من طريقة التعليل على هذا الحدّ، وصار التخيير في هذا الوجه بمنزلة الجمع في الأحكام المختلفة، فإذا لم يمتنع بيانها لعلل فكذلك القول فيما بيَّنَّاه.

[في بيان مُفارقة العِلَل العقلية للعِلَل الشرعية]

ومن دفع ذلك دخل في حدّ التجاهل. وإنما لم تصحّ هذه الطريقة في العِلَل العقلية لأنها مُوجِبَة، فلا يصحّ في العلَّتين أن تُوجبا ضدَّين، لا على الجمع ولا على البدل فيما يجري مجرى البدل؛ وليس كذلك حال العِلَل الشرعية؛ لأنها فيما بيَّنَّاه في حكم الدواعي، ووجوه المصالح، فلا يمتنع أن تدعوه الدواعي إلى الفعلين مرة على البدل، ومرة على الجمع، ومرة تختلف دواعيه وأخرى تتفق، فأما التعبّد بذلك على طريق الجمع فلا يصحّ أن يمنع في الفعل، وهو داخل في تكليف ما لا يُطاق، بل هو أبيَن منه، وما عدا ذلك مما قدَّمنا ذكره فلا شُبهة في أن التعبّد يصحّ به.

فصل فيما وقع التعبّد به في العِلَل المتنافية، وما يتصل بذلك

ذهب قوم إلى أنه لا طريق فيهما إلا البُطلان؛ لأنه لا يقع في أدلته، جلَّ وعزَّ، التناقض، والعِلَل جارية مجرى الأدلة؛ وزعموا أن ذلك من باب المحال. وهم على فرقتين:

منهم مَن يجعل الحق في واحد في أقاويل المختلفين.

ومنهم مَن يجعل كل مجتهد مصيبًا.

فعلى القول الأوّل هذا المذهب أدخل في الشُّبهة منه على القول الثاني وإن كان ذلك يبطل؛ لأن التعبّد به نصًّا إذا أمكن وصحَّ على طريقة التخيير، كما بيَّنَّا، فما الذي يمنع منه، على طريقة التعليل؟

وذهب قوم إلى أنه لا بدَّ من مزية لأحدهما من تقوية وترجيح، فإن أدركه المجتهد عمل به، وإن لم يدركه توقف، وعلم أنه لا بدَّ منه إذا بلغ في الاجتهاد حقه؛ وهذا الذي حكاه الشيخ «أبو عبد الله» عن «أبي الحسن الكرخي»[1] وقال عنه: إنه كان يدّعي إجماع الأُمة على أن استعمالها لا يجوز، وأنه لا بدَّ من القول بأحدهما.

[في بيان جواز تساوي علل متنافية في الترجيح والموضوع]

فأما شيخانا فإنهما يجوّزان تساوي هاتين في موضوعهما وترجيحهما، حتى لا يفصل أحدهما الآخر في الوجه الذي يقتضي التعبّد بهما وبحكمها، وإلا فإذا كان كذلك فالمكلف مخيّر في الحكمين الضِّدَّين، ولا يفصلان بين أن يكون الأصل واحدًا، وبين أن يتغاير، وبين أن يتضاد وجه الحكم، وهذه طريقتهما في خبر الواحد، وفي العموم، وفي القرائن، وفي كل دليل وأمارة يتساوى، ويمكن العمل به؛ وإنما يخرجان عن هذه الطريقة لدلالة؛ ويقولان:

---

(١) عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، من تصانيفه: «شرح الجامع الصغير»، «شرح الجامع الكبير»، «رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية». مات عام ٩٥٢ م. (الفوائد البهية ص ١٠٧؛ المكتبة الأزهرية ٢/٤٥).

إذا صحَّ التعبّد بذلك نصًّا فما الذي يمنع من التعبّد به، من جهة الاجتهاد؟ فإذا صحَّ ذلك فلو تعبد جلَّ وعزَّ، به ما كان يكون إلا بهذه الصفة الذي يثبت عليه، ويمنعان من أن يكون ذلك خلافًا للإجماع؛ لأن في التابعين مَن يقول بذلك، في غسل الرِّجلَين ومسحهما؛ وفي شيوخنا البغداديين مَن يُجيز ذلك فلا وجه للمنع من هذه الطريقة والقول بأنه لا بدَّ من مزية وترجيح اقتراح بلا دليل وطريقة الاجتهاد تمنع من مثله؛ لأنه في الأمارات، كما لا يمتنع أن يفضل بعضها على بعض، فكذلك لا يمتنع أن يساوي بعضهما بعضًا، فما ثبت بالإجماع المنع منع من ذلك، وما لم يثبت بالإجماع فيجب، أن يجوز ما ذكرناه.

فصل فيما يقوِّي العِلَل ويرجّحها

[في بيان أن العلَّة إذا قارنها الدليل الأقوى صارت هي الأرجح]

أما مَن يقول: إن الحق واحد فبعيد على طريقته القول بالترجيح؛ لأن إحدى العلَّتين يجب أن تكون حقًّا، وعليها دلالة، والأخرى باطلة، فلا فائدة في الترجيح؛ لأنه لا ترجيح أكثر من قيام الدلالة على أحدهما، وتميّزه بذلك من الآخر؛ وإنما يسوغ الترجيح على طريقتنا في الاجتهاد؛ ولأن طريقتي الإمارة قد يصحّ أن تتساوى، أو يقرب حالهما من المساواة. وكذلك القول في غلبة الظن؛ فإذا اقترن بأحدهما ما يرجّحه ويقوّيه مما لا يدخل في موضوعه قوي به على الآخر ورجح، وكان العمل به أولى؛ ولذلك يصحّ عندنا في أحد المجتهدين أن يقوى عنده غير الذي يقوى عند صاحبه؛ لأن طريقة الترجيح والتقوية لا تكون أكثر من نفس العلَّة، التي يصحّ فيها ما ذكرناه؛ وعلى هذا الوجه جاز مثل ذلك في تعديل الشهود؛ لأن اجتهاد الحكَّام مختلف في ذلك، وكما يختلفون فيه من حيث يتبع الأمارات وغالب الظن فكذلك قد يختلف اجتهادهم، في تقوية بيِّنة على بيِّنة، وغير ممتنع فيما طريقه الدليل أن يقال: إن إحدى العلَّتين أقوى، كما يقال أحد المذهبين أصحّ، ويعني بذلك أنه الصحيح والقوي، دون غيره، ولا مُعتَبَر بالعبارات؛ ولذلك قلنا: إن العلَّة إذا قارنها الدليل الذي يُوجِب العلم كانت هي

الصحيحة، ويقال في مثل ذلك: إنها أقوى، وإن ذلك الدليل أقواها، ويقلّ استعمال الترجيح في ذلك.

فأما إذا كان ما تفضل به إحدى العلتين لا يُخرجهما عن طريقة الاجتهاد فالأولى استعمال لفظة الترجيح في ذلك. وقد بيَّنّا أن الترجيح إنما يصحّ إذا لم يكن العمل بهما بأن تتعارضا وتتنافيا، ونحن نُوميء إلى جمل في الترجيح تدلّ على التفصيل:

[في بيان الحالات التي ترجح فيها علَّة على أخرى]

فمن ذلك أن تقتضي إحداهما حكمًا شرعيًّا، دون الأخرى؛ لأن موضوع العِلَل طلب الأحكام بها، فما له مدخل فيما يطلب بالعِلَل، ولها في إثباته تأثير فهو أولى؛ ويدخل في ذلك أن تكون إحداهما نافية والأخرى مثبتة على طريق العقل، وإحداهما مثبتة، والأخرى نافية الحكم، وإحداهما تقتضي شرطًا في حكم دون الأخرى؛ أو إحداهما تقتضي حُكمَين، والأحرى حُكمًا واحدًا؛ أو إحداهما تقتضي حُكمًا هو أخصّ بالشرع، مما تقتضيه الأخرى؛ أو إحداهما تقتضي حُكم الولاء لما ثبت، والأخرى بخلاف ذلك؛ أو إحداهما تقتضي حُكمًا أعمّ مما تقتضيه الأخرى؛ لأن ذلك مزية في الحكم وزيادة فيه؛ أو إحداهما تقتضي بنفسها الحكم، والأخرى بقرينة أو بواسطة، أو إحداهما تقتضي شرطًا، لا يعلم إلا بالشرع، والأخرى تقتضي خلافه. أو إحداهما تقتضي إجراء الحكم الشرعي، والأخرى بخلافه. أو إحداهما تقتضي زوال حكم شرعي، أو شرطًا في حكم شرعي بعد بيانه، والأخرى تقتضي نفي ذلك؛ لأنه لا فرق بين شرعيين أحدهما يتأخر عن الآخر في أن العلَّة المفيدة للمتأخر أولى، وبين الشرعي والعقلي وإن كانت إحداهما تقتضي كون الفعل ندبًا، والأخرى الإباحة فالمزية لها؛ وكذلك لو اقتضت الوجوب والأخرى كون الفعل ندبًا.

وإن كان موضوع الشرعي يقتضي في باب من الأحكام أنه من باب الحظر إلا بشرائط، فالعلَّة المقتضية للحظر أولى من العلة المقتضية لخلافه؛ لأنها أدخل فيما يقتضي الشرع، وأشدّ مطابقة له.

فهذه الوجوه مما ترجح فيها العلل من جهة الأحكام الثابتة بها، وكيفيتها؛ وقد ترجح إحدى العلتين بأمر يرجع إلى حكم الأصل، وذلك لأن ثباتها بثبات الأصل، وقوَّته تؤثِّر في قوتها. فذلك يجوز أن تكون إحدى العلَّتين تثبت من جهة يقطع بها، كالنص والإجماع دون أصل الأخرى، وكذلك إذا كان أحد الأصلين وجه بيانه أقوى من وجه بيان الأخرى؛ إذ لم يبلغ المبلغ الذي قدَّمنا، وكذلك إذا كان أحد الأصلين أشدّ مناسبة للفرع من الأصل الآخر، فيما يرجع إلى طريقة الحكم والشرع، ولذلك قلنا: إن قياس الشيء على ما هو من جنسه وبابه أولى؛ لأنه أقرب إلى موضوع القياس وأخصّ به؛ وكذلك إذا كان أحد الأصلين داخلًا في طريقة القياس وموضوعه، بأن يجري على ما يقتضيه القياس، دون الآخر. وكذلك إذا كان أحد الأصلين أكثر شبهًا بالفرع وأغلب من الآخر، فإن ذلك مما يقوِّيه؛ وقد ترجح العلة لأمر يرجع إلى أمارتها، وطريق إثباتها علَّة؛ لأنها لا تثبت علّة إلا بذلك، فما كان منه أقوى يُوجِب ترجيحها؛ فلذلك رجحت العلَّة المنصوص عليها على المستنبطة؛ والمستنبطة إذا ثبتت بوجه قوي، على الآخر، نحو أن تثبت بطريقة القسمة، إلى ما يشاكله.

وقد ترجح العلة بأمر يرجع إلى قوة وجودها وثبوتها، فإذا كانت إحداهما موجودة بالشرع، والأخرى بالمشاهدة فهي أولى؛ لأن تعلق الأحكام بالأحكام أقرب من تعلق المشاهدة؛ وإذا كانت إحداهما ألزم للأصل وأثبت فهي أولى من الأخرى؛ وإذا كانت إحداهما أدخل في طريقة الإثبات من الأخرى فهي أولى، لأن الأصل في العِلَل أن الثابت منها يؤثِّر دون المنفي.

وقد ترجح العِلَل بأمور منفصلة؛ منها:

يجوز أن تقترن بإحداهما شهادة الأصول، بأن يوافق إحداهما ظاهر أو عموم أو دلالة، أو يقارن إحداهما خبر واحد، أو عمل من المجمعين، أو بعضهم؛ أو عمل الخلفاء، أو عمل الأكابر من الصحابة، إلى ما شاكل ذلك؛ فإذا اقترن بإحداهما طريقة أخرى من التعليل اقتضى وفاق ما يقتضيها فهي أولى.

واختلفوا إذا كان أصول إحداهما أكثر؛ فمنهم مَن يرجح به. ومنهم مَن استبعد ذلك؛ لأن المعتبر بالحكم دون الأعيان، وواحده ككثيره في باب القياس.

وقد دخل فيما ذكرناه الترجيح بالحظر، والترجيح بأن يكون حكمها ما لا يقع فيه النسخ؛ ولا ينتفي بالسُّنَّة، بل قد دخل فيه سائر ما تكلم به في هذا الباب، وإن لم نفصله فلا وجه لإعادته؛ لأنه غرضنا الإيماء دون الشرح.

فصل في الفرق بين العلَّة والشبه، وعلية الاشتباه ووجوهها

[في بيان أن الشبه المؤثِّر في الحكم والقياس يصبح علَّة]

ذهب قوم إلى تعليق الأحكام مرة بالعِلَل، ومرة بالشبه؛ وذهب آخرون إلى أن الأحكام الاجتهادية لا تعلق إلا بالشبه، وأجروه مجرى أمارات المقوم، والمجتهد في الحرب، في أن ذلك لا يقدر عليه، وإنما يعتمد فيه ما يقرب من النفس.

وذهب قوم إلى أن الفرع إذا لم يجذبه إلا أصل واحد، فطريقه العلة. وإذا تجاذبه أصلان أو أكثر، وتقارب حاله معهما فطريقه حكم الاشتباه عليها، على ما ذكر الشافعي في كتبه.

وذهب قوم إلى أن الحكم متى علق بالفرع من جهة حمله على أصل وشبهه به، وكان الأصل معينًا فطريقه العلَّة، ومتى ذكر الشبه فهو المراد؛ وهذه الطريقة هي الأصح عندنا؛ وذلك لأن الشبه لا بدَّ من أن يكون له تأثير في الحكم في الأصل؛ وإذا حصل له تأثير فقد صار علَّة، إذا اقتضت الأمارة أن تعليق الحكم به أولى من تعليقه بغيره؛ وإذا صحَّ أنه لا بدَّ من شبه، وصفة، وأن تقتضي الأمارة أن الحكم بها؛ ولا بدَّ عند التعبّد بالقياس من حمل الفرع إذا شاركه في هذا الوجه، فإن شاء المخالف أن يسمّيه شبهًا فليفعل، فإنه المراد عندنا بالعلَّة، لكن العلَّة قد تنفرد، وقد يقع فيها تعارض، وقد يقع الفرع بين أصول كثيرة وقليلة، وقد ينفرد بأصل واحد؛ وكل ذلك لا يمنع من صحة ما

ذكرناه، ولهذه الجملة منعنا القول بأن علية الاشتباه تعتبر به بكثرة العدد؛ وقلنا: إن الواجب أن تعتبر فيها القوة بالأمارة؛ وربما يكون واحدها أقوى من كثيرها. وقلنا: إن الشبه المؤثِّر أولى من الشبه الذي لا يؤثِّر. هذا إذا كان الحكم يستفاد بالقياس على أصل معين، أو أصول معينة، فإذا لم يتعيَّن الأصل فغير ممتنع أن نعتبر الشبه والأمارة دون التعليل، نحو ما حكيناه عن التناقض في قدر المسافة التي يلزم عندها السعي، وتعليقه بسماع النداء على وجه مخصوص، و......[1] المسافة التي يقع معها الائتمام بالإمام في الصلاة؛ ونحو ما ذكره الفقهاء، من قليل العمل في الصلاة؛ وما بينه أهل العراق في وجه قولهم، في كشف ربع الساق، من المرأة في الصلاة؛ وفي تقدير الدرهم من النجاسة؛ والربع في مسح الرأس، إلى ما شاكله. فإن كان في ذلك ما قد تحقق فيه العلَّة، فالتمسك به لا يبعد على كل حال.

[في أقسام الإمارات التي تتعلق بها الأحكام]

وقد بيَّنَّا في «العمد» أن الأمارات التي تتعلق بها الأحكام، تنقسم:

ففيها ما كلاهما عقلي، وفيها ما الأمارة عقلية، والحكم شرعي، كالتوجّه في حال الغيبة؛ وفيها ما كلاهما شرعي؛ وفيها ما الأمارة تعرف في النفس كقليل العمل في الصلاة؛ وبيَّنَّا أيّ هذه الأحكام يعبّر عنها بأنها اجتهاد؛ ولا يقال: إنها قياس؛ وما له أصل معين يقال فيه: إنه قياس. ويقال في أحكامه: إنها مأخوذة من طريق الاجتهاد، يعني مفارقته لما ألحق فيه واحد.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

الكلام في الاجتهاد

فصل فيما لا يصحّ من المذاهب أن يكون جميعه حقًّا، وفيما يصحّ ذلك فيه

[في بيان أن الحق محصور في مذهب واحد في مسألة الاعتقاد والتديّن]

المراد بقولنا «مذهب» هو: الاعتقاد؛ أو إظهاره بالخبر، والدعوى والنصرة، والدلالة؛ فمتى ما تناولنا المذاهب التناول الواحد كان لا بدَّ في أحد الاعتقادين، من أن يكون جهلًا، وفي أحد الخبرين من أن كذبًا، فالحق لا يكون إلا في أحدهما.

ولا فرق بين أن يتناول المذهب الأمور الكثيرة، أو الأمر الواحد؛ وذلك كالقول بقِدَم الأجسام وحدوثها، والقول بأنه، جلَّ وعزَّ، لا يشبه الأجسام؛ أو أنه جسم؛ لأن ما يتناول الجملة على وجه يجب أن يتناول آحادها؛ فهو بمنزلة ما يتناول الشيء الواحد، فيما ذكرناه؛ فلهذه الجملة لا يصحّ في باب «العدل والتوحيد» إلا أن يكون الحق في واحد منه.

وقد دلَّ الدليل على أن الجهل لا يكون إلا باطلًا؛ فكذلك الكذب؛ فإن الذي هو حق لا يكون إلا كالعلم، ومتى قيل فيما تناوله المذهب: «إنه حق» فالمراد بذلك أنه مطابق للعلم؛ لأن هذه الصفة لا تليق إلا بالعلم. والاعتقاد من حيث لا يتغير الحال فيه دون تغيير المعتقد؛ ولهذه الجملة قلنا: إن ما طريقه الاعتقاد، والتديّن، دون العمل لا يجوز أن يكون الحق إلا في واحد منه، للعلَّة التي قدَّمناها.

[في بيان أن الحق يمكن أن يكون في أكثر من مذهب فيما يخصّ أفعال الأحكام]

فأما إذا تناولت المذاهب أحكام الأفعال فغير ممتنع أن يختلف التعبّد به بحسب الشروط والاجتهاد، ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون كل مجتهد فيه

مصيبًا؛ وأن يكون الحق في الشيء وما خالفه. فما هذا حاله يجوز التعبّد به على هذه الطريقة، إذا اختصَّ بالشرائط التي معها يصحّ ذلك فيه.

فصل في بيان الشروط التي معها يصحّ تصويب المذاهب المختلفة

[في بيان أن المذاهب إذا تناولت الاعتقاد فالحق يكون في واحد منها]

اعلم... أن من حقه أن يكون مُتَناوَلًا لتكليف الفعل والترك، ومن حقه أن يكون ذلك الحكم تابعًا لغالب الظن.

ومن حق غالب الظن أن يكون تابعًا لأمارة صحيحة، ومن حقه أن يكون التوصّل إلى العلم واليقين متعدِّيًا؛ فإذا اجتمعت هذه الشرائط صحَّ ما ذكرناه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المذاهب إذا كانت تتناول الاعتقاد كالتوحيد والعدل، وما يتصل بهما فغير جائز أن يكون الحق إلا واحدًا من ذلك؛ وبيَّنَّا العلَّة فيه، في باب تكليف الأفعال.

[في بيان الضروب التي يكون عليها الحكم إذا تعلق بغالب الظن]

فأما كونه متعلقًا بغَلَبَة الظن فبيِّن؛ وذلك لأن ما طريقه العلم مما يدخل في الديانات على ضربين:

أحدهما: العلم فيه ضروري، فلا يجوز أن تختلف أحوال المكلَّفين فيه.

والآخر: العلم به مكتَسَب، فلا بدَّ من أن يكون عليه دليل؛ وأن تكون حال العقلاء مع الدليل، ومع تمكّنهم من النظر فيه لا تختلف بعد استقرار الشريعة، فأما في أوَّل الأدلة فغير ممتنع أن تكون الدعوة والدلالة، تنتهي إلى بعض قبل بعض، فيختلف التكليف؛ وإن كان ذلك في الحقيقة غير مختلف؛ لأن مَن لم تبلغه الدعوة لو بلغته لكان حاله حال مَن بلغته الدعوة؛ ومَن بلغته الدعوة، لو لم تبلغه لكان حاله حال مَن لم تبلغه الدعوة. وأما إذا استقرَّت

الأدلة فحال المكلَّفين لا تتغير، إذا أمكنهم النظر، ولم يعرض ما يجري مجرى المنع؛ لأن ذلك غير بعيد في بعض الأوقات، على ما بيَّنّاه في باب المعارف.

[في بيان مُفارقة الأصول للفروع في ما يخصّ مسألة تحديد الحق]

فإن قال: أليس المحكي عن «عبد الله بن الحسن»: أن الأصول كالفروع في أن الحق قد يكون في المذاهب المختلفة، حتى أنه يقول مثل ذلك في التشبيه والتوحيد، والعدل، والجبر، إذا كان في القرآن دلالة عليه؛ ويقول: لو كان جلَّ وعزَّ يريد أن تسلك طريقة واحدة لأبان تلك الطريقة ولبيَّنها، حتى لا تلتبس بالباطل؛ فلما لم يفعل ذلك، جلَّ وعزَّ، علم أن الصواب في الجميع وكان يقول في سائر المذاهب مثل ما يقوله؛ لأنه كان عنده أن سائر الفِرَق خارجون من المِلَّة، ولا تعلّق لهم بالقرآن وتأويله؛ فكيف يصحّ لكم ما ادّعيتموه؟!

قيل له: إنّا لم ننكر وقوع الخلاف فيما قدَّمناه، وذلك غير ضائر؛ إذا دلَّ الدليل على خلاف قوله؛ وكأنه ظن أن هذه المذاهب لا دليل عليها، وأن الواجب على أهل الملَّة أن يعتمدوا ظواهر القرآن؛ وكل مَن تعلّق بذلك فقد نجا، وظفر بما عليه.

وذهب عليه: أن طريق ذلك العلم؛ فإذا بيَّنّا له ذلك فقد بطل ما تعلق به؛ وسلمت الجملة التي قدَّمناها؛ وقد بيَّنّا أن ما دلَّ عليه أقوى من أن يكون نص الكتاب، لا يدلّ إلا عليه؛ فإذا كان ما هذه حاله الحق في واحد منه عنده، فكذلك القول فيما يتصل بالتوحيد والعدل؛ لأن أدلة العقل قد دلَّت على ذلك؛ ولا بدَّ من تناول القرآن عنده على وفاق. ولولا صحة ذلك للزمه أن يقدّم الثنوي إذا قال: إن الله نور؛ لأن ذلك في ظاهر الكتاب؛ فإذا كان قوله في ذلك ما قدَّمناه فكذلك قولنا في التشبيه والجبر. وسنشبع القول في ذلك، في باب «الإكفار والتفسيق».

وإنما قلنا: إن غَلَبَة الظن في دليل يجب أن تكون عن أمارة؛ لأن مع قيد الأمارة لا حكم لنا، في العقل ولا في الشرع، ويصير ذلك للظن السوداوي وكالظن المبتدأ في العاقل، في أنه لا حكم له.

[في بيان أن الظن لا حكم له إلا عند تعذّر العلم]

ولهذه الجملة قلنا: إنه عزَّ وجلَّ، لا يجوز أن يتعبّد، في الأحكام الشرعية، بحكم يتعلق بغلبة الظن، إلا ويكون هناك أمارة منصوبة، وإن كانت الأمارات وطرقها مختلفة، متفاوتة في الرتبة، وذلك لا يمنع من تعلّق الحكم بجميعها؛ كما أن تفاوت أحوال العلوم واختلاف أقسامها لا يمنع في تعلّق الحكم بها. وقد بيَّنَّا طرفًا من القول في ذلك في باب «المعارف».

فأما.....[1] قلنا: إنه لا بدَّ في الظن الذي يتعلق الحكم به أن لا يكون العلم بوفاقه أو خلافه حاصلًا، ولا ممكنًا؛ لأن العقل يقتضي أن الظن لا حكم له، إلا عند تعذّر العلم. فأما عند وجوده فالحكم للعلم، ولا فرق بين أن يوجد أو يمكن تحصيله في هذه القضية. ولذلك لو أمكنه معرفة امرأته وجاريته لما حلَّ له الإقدام على الاستمتاع بغالب الظن؛ ولذلك لا يجوز العمل على أخبار الآحاد مع وجود التواتر وغيره، من طرق العلم. وهذا بمنزلة ما تقرّر في العقل، في الحقوق، وأنه إنما يجوز أن تقتصر على العزم متى تعذّر أنها الحق، لأنه يحلّ محل البدل منه، ولا حكم له إلا مع تعذّره، فكذلك القول في غلبة الظن. يبيِّن ذلك أن الشك قد يتعلق به الحكم، لكنه لا حكم له عند وجود غلبة الظن، وإنما يكون له حكم عند تعذّره، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[في إثبات عدم جواز الظن مع وجود العلم المتيقن]

فإن قيل: أليس قد يصحّ أن يعمل على خبر الواحد، مع إمكان التواتر فيما يتصل بأمر الدِّين والدنيا؟

(١) هذا جهد الإمكان في قراءة الأصل. ولولا وضوح الدال لأمكن أن يقرأ ظن السوء أو يرد» والسياق على كل غير مطمئن؟!

قيل له: إن كان العلم الواقع على التواتر بتيقن حصوله، ولا يفوت وقت الحاجة فغير جائز له أن يعمل على غالب الظن، فأما إذا لم يتيقن ذلك، أو خشي فوت وقت العلم فقد تعذّر العلم في وقت الحاجة إلى العلم، وذلك كالغائب عن القبلة، إذا عميت عليه أنه وإن كان قد يتمكن بقطع الطريق، من مشاهدة القبلة، فذلك غير لازم له، لمثل ما تقدَّم.

هذا مع أنّا قد تجوّزنا بأن قلنا: إن العلم قد يتمكن، فإمكان العلم إليه مرجع، لا إلى غيره، لأن فعل الغير قد يتحصَّل وقد يحصل؛ وبمثل ذلك نفصل بين أن يُقال لنا: هلَّا قلتم إنه لا حكم للظن، مع قدرته جلَّ وعزَّ، على فِعْل العلم فيكم؛ كما قلتم إنه لا حكم له، مع قدرتكم على العلم فنفصل بما قدَّمناه، لأن ما نقدر عليه يخالف حاله حال ما يقدر القديم تعالى عليه، في باب التكليف. ولذلك قلنا: إن الإلطاف من فعله لا بدَّ أن يحصل، ومن فعلنا لا يجب ذلك، وإنما يجب أن يمكننا من تحصيلها؛ وهو جلَّ وعزَّ، أن يعلم أن الصلاح فيما تعبّدنا أن يتعلق بغالب الظن، فهو إن قدر على العلم لا يختار أن يفعله، ويصير في حُكم المتعذّر؛ ولولا أن الأمر كذلك لما جاز أن يتعلق الحكم بالظن إلا ومظنونه على ما نتأوّله؛ وهذا في نهاية البُعْد.

[في بيان أن سماح النبي لبعض أصحابه بالاجتهاد دليل على صلاحية التعلّق بغالب الظن]

فإن قيل: أليس قد جوّز، صلَّى الله عليه، لبعض أصحابه أن يجتهد بحضرته، والعلم ممكن بأن ينقل ويرجع إليه. وهذا ينقض ما قدَّمتم.

قيل له: لو تيقن أنه صلَّى الله عليه، يعرفه لكان لا يسوّغ له تعليق الحكم بغالب الظن، لكنه لا يعلم ذلك، فأما تفويضه الحكم إلى مَن بحضرته فهو أحد الأدلة، على أن الصلاح تعليق ذلك بغالب الظن، وأن العلم في حكم المتعذّر. وعلى هذا الوجه ترتّب الشرع، لأنه ليس للحاكم أن يحكم بخلاف ما علم، بلا خلاف، بين الفقهاء؛ لأنهم إنما اختلفوا في هل له أن

يحكم بعلمه في الحقوق؛ ولم يختلفوا فيما ذكرناه. ولو أنه طلَّق واحدة من نسائه، وأمكن العلم بعينها لما جاز له العمل على غالب الظن، ومتى لم يمكن جاز ذلك، فإذا علم بها لو رامه لم يجز له أن يعمل على غالب الظن، وعند فَقْد العلم يجوز له ذلك. وهذا لا يُوجِب أن العمل على غالب الظن يجوز في سائر الأمور؛ لأن الذي ذكرناه إنما يدلّ على أن له حكمًا، ويجوز التعبّد إذا كان حاله ما ذكرناه.

فأما القول: بأن جميع ما هذه حاله يحصل التعبّد به فبعيد، بل ذلك موقوف على الدلالة؛ ولذلك لم نجوِّز القياس والاجتهاد إلا بعد وُرُود التعبّد، ولم نجوِّزهما في كل موضع؛ بل تبعنا الدليل فيه؛ على ما تقدَّم قولنا في ذلك.

فصل في تمييز ما الحق فيه واحد من الشرعيات مما نقول فيه: إن كل مجتهد مصيب

[في بيان أن الحكم إذا تعلق بغالب الظن فكل مجتهد مُصيب]

المعتبر في ذلك مراعاة طريقه؛ فما كان طريقه العلم، وعليه دليل فهو مما الحق فيه واحد؛ وما عداه فما تتعلق بغالب الظن فقط، فكل مجتهد فيه مُصيب، ما لم يقترن به ما يُخرِجه عن بابه؛ على ما ذكرناه، في الإجماع.

وعلى هذا الوجه ترد العقليات؛ لأن ما دلَّ عليه دليل، إن حصل العلم به فالتكليف فيه لا يختلف؛ وما طريقه غالب الظن فالتكليف مختلف فيه؛ ويقع من كلٍّ منهم الصواب على اختلافه؛ وكذلك القول فيما ذكرناه في الشرعيات والكلام بعد ذلك يتعلق بأعيان المسائل؛ والقول فيه يطول. فلهذه الجملة قال شيوخنا: إن تحريم بيع أُمهات الأولاد هو الحق، لأن عليه دليلًا، وهو الإجماع؛ وفصلوا بينه وبين بيع المكاتب، وقد بقي عليه الكتابة؛ لأنه لا دليل عليه؛ وقالوا في نكاح المتعة: إنه محرم؛ لأنه عليه دليلًا، وفصلوا بينه وبين نكاح المحرم، والشُّبهة؛ وقالوا: إن تحريم الصلاة في الدار المنصوبة، وكونها

غير محرمة، من باب ما الحق فيه واحد؛ لأن عليه دليلًا؛ وفصلوا بينه وبين الصلاة في أعطان الإبل، إلى غير ذلك، مما يكثر إن ذُكِر، فالواجب على المجتهد أن يتأمل طرق المسائل، فما كان من الباب الأول يخطأ مَن خالفه، ويتجه في طلب الصواب فيه؛ ويجري مجرى العقليات. ولا يعتبر في ذلك أن يكون الدليل ظاهرًا، غامضًا لأن تناول الأدلة في ذلك لا يؤثِّر، كما لا يؤثِّر في العقليات. وما كان من الباب الثاني يسوّغ فيها الاجتهاد، ويصوّب مَن خالفه، على حسب الدلالة في ذلك أن ما هذه حاله إذا اتفقوا فيه على قولين حرم القول الثالث، وصار مما اقتضى الدليل تحريم القول فيه؛ فالواجب في الأقاويل أن تعتبر، لأنه يجب إذا كان المجتهدان متفقين أن يجوز في المجتهد الثالث أن يكون مصيبًا، وقد حصل ما يمنع من ذلك فيه، فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب.

فصل في الدلالة على أن كل مجتهد مُصيب

[في بيان أن في الأخبار الواردة عن النبي ما يؤكد على صوابية كل مجتهد]

يدلّ على ذلك ما ثبت بالتواتر عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم اختلفوا فيه، كمسألة الجدّ، والحرام، والمشتركة، والإيلاء؛ وأن بعضهم مع مخالفته لبعض في أنه كان يتولّاه، ولا ينكر عليه، ولا يدفع تصويبه، بمنزلتهم فيما اتفقوا عليه؛ فدلَّ ذلك على أن الشرع صحَّ عندهم أن كل مجتهد مصيب، فيما حلَّ هذا المحل؛ لأنه لا يجوز أن يكونوا أجمعوا على ذلك إلا عن دليل قاطع؛ لأن هذه المسائل فإن كان كل مجتهد فيها مصيبًا فأصل الاجتهاد الحق في واحد منه، لأنه في الأصول، أو مما عليه دليل؛ فلا بدَّ من أحد قولين: إما أن كل مجتهد مصيب، فيكون قول مَن قال: إن الحق في واحد خطأ؛ أو أن الحق واحد، فيكون المذهب الآخر فاسدًا؛ وما هذه حاله لا بدَّ أن يكون عليه دليل قاطع؛ ولا دليل صحيح في ذلك إلا أنهم سمعوه، من رسول الله صلَّى الله عليه، ولا يجب إذا لم ينقل أن لا يكون صحيحًا، لأن الإجماع الذي ذكرناه قد أغنى عن نقله؛ لأنه أبلغ في الشُّهرة من كل خبر ينقل، فإن كان لا

يمتنع أن يكون إجماعهم على بعض الأخبار المروية في ذلك، في باب الاجتهاد، مما يثبت أنه صلَّى الله عليه، جعل للمجتهد الأجْر في الصواب أكثر من الأجْر في الخطأ بقراره صلَّى الله عليه، يذكر الخطأ في ذلك خطأ القصد لا خطأ الفعل؛ لأنه لا يمتنع أن يكون أحدهما أعظم رتبة فإذا أصابه كثر أجْره، وإذا أخطأ فأصاب ما دونه قَلَّ أجْره، لكنّا وإن جوَّزنا ذلك فنحن لا نقطع به على وجه، لأنه ذكر أخبار آحاد، فلا يمتنع أن يكونوا أجمعوا لأجل غيره. وقد بيَّنَّا ما رُوِيَ عنهم، من الإنكار، كنحو ما رُوِيَ عن «ابن عباس» «ألا يتقي الله زيد بن ثابت»، وقوله: «مَن شاء باهلته» إلا ما جرى هذا المجرى لا يقدح فيما قلناه؛ لأنه تطرَّق إلى إبطال ما نعلمه بالأمر المحتمل، وذلك لا يصحّ لأنه لم يذكر ما لأجله قال: ألا يتقي الله ويحتمل أن يكون قال ذلك مظهرًا لتصويب طريقته، مخطئًا لمَن خطأه في ذلك، ذاكِرًا زيد بن ثابت على طريق الشرط، لأمر بلغه عنه، لا على طريق القطع؛ ولا بدَّ من ذلك مع الذي نعرفه من تعظيم ابن عباس له، وتعظيمه لابن عباس. وكذلك القول في باب العول، فإن كان يعظم سائر الصحابة، مع مخالفتهم له في ذلك؛ فلا بدَّ من أن نتأوّله، على ما قدَّمناه، أو يبطل التعلّق به للتواتر المعتمد. ولا فرق بين مَن تعلق بذلك، وبين مَن تعلّق بالأخبار المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام، في باب الإمامة، فكما أنّا نُبطِلها بالأمر الظاهر المتواتر من حالهم مع أبي بكر وعمر، فكذلك القول فيما قدَّمناه؛ وكما نفرِّق بين حاله. . . . .[1] وحاله مع معونة بالأمور الظاهرة، فكذلك نفرِّق بين هذا الجنس من الاختلاف، وبين ما خطأ بعضهم بعضًا فيه، بالأمور المنقولة عنهم في هذا الباب.

[في بيان أن الصحابة كانوا يعملون بالرأي والاجتهاد في بعض المواقف]

وأحد ما يدلّ على ذلك ما ثبت عنهم من القول بالرأي، والرجوع من رأي إلى رأي، مع التوقّف في أنه خطأ أو صواب؛ وذلك لا يصحّ إلا على قولنا بالاجتهاد، لأنه لو كان الحق في واحد لكان الواحد من ذلك هو الحق،

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فكان لا يُضاف جميعه إلى الرأي، وكان يقع الاعتراض عليه، ونقض الحكم والفتاوى فيه.

[في بيان أن الصحابة كانوا يجوِّزون الخلاف]

وأحد ما يدلّ على ذلك ما ثبت أنهم يولون مَن خالفهم في الأحكام، ويسوِّغون له أن يحكم بما يخالف مذهبهم، ويُفتي بخلاف طريقتهم، بل كانوا ربما أحالوا بالفتاوى على غيرهم، واستعفّوا من الاجتهاد فيه، مع تجويزهم المخالفة؛ وذلك لا يصحّ فيما الحق فيه واحد؛ بل الواجب الامتناع الشديد من ذلك.

[في بيان أن الصحابة كانوا لا يفسقون المخالف]

وأحد ما يدلّ على ذلك؛ أنه لو كان الحق في واحد من ذلك، وقد اختلفت آراؤهم في هذه المسائل، ومعلوم من حال الخطأ فيها أن يعظم، لأنه يزيد على شيء قد [غيره فيأثم أو عصى بها] فقد كان الواجب أن يكون فيهم مَن يفسق. وقد ثبت بُطلان ذلك على طريق الجملة، وعلى طريق التخيير، وهذا يثبت صحة ما قلناه.

وليس لأحد أن يقول: إن ذلك لا يجب فيما طريقه التأويل؛ لأنه يُوجِب أن لا يفسق الخوارج في مذاهبهم، من حيث التأويل؛ وهذا في نهاية الفساد.

[في بيان أن أحوال الاجتهاد تؤكد صوابية كل مجتهد]

وأحد ما يدلّ على ذلك أنّا إذا اعتبرنا الطرق في هذه المسائل وجدناها متفاوتة ولا يجوز في الحق أن يكون طريقه مقارنًا لطريق الباطل؛ وهذا يبيِّن أن كِلاهما حق، وهذا يبيِّن عند أهل الاجتهاد، ويدلّ على ما بيَّنَّاه: أنه لو كان الحق في واحد كان لا بدَّ من دليل؛ لأنه لا يجوز أن يكلَّف ما لا يدلّ عليه إذا كان من هذا الباب، ولا يجوز أن لا يكون لنا طريق إلى معرفة ذلك الدليل؛ لأن تعذّر ذلك بمنزلة فَقْد الدليل أصلًا؛ وإذا صحَّ ذلك فقد كان يجب فيما

أصابه أن يكون مُصيبًا مؤدِّيًا ما كلّف، ومَن أخطأه أن يكون مخطئًا تارِكًا لما كلّف؛ وأن يكون الفصل بين الأمرين واضحًا، فيصحّ أن يعلم المكلّف أنه قد أدَّى ما وجب عليه، إذا كان مصيبًا، وأن يعلم المخطىء الوجه في خطأ ما أقدَم عليه، ليزول عنه، وينتقل إلى الحق، وإلا حلَّ ذلك محل تكليف ما لا يطيق. وقد علمنا أن الحال في مسائل الاجتهاد بخلاف ذلك، فيجب. . . . .[1] ما ذكرناه.

يتلوه. . . وليس لأحد أن يقول: ما الذي يمنع من التكليف.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلَّى الله على سيِّدنا محمد نبيِّه وآله الطاهرين.

[في بيان أن على المكَلَّف السعي لمعرفة التكليف ولذلك يجتهد]

وليس لأحد أن يقول: ما الذي يمنع من التكليف على هذا الحدّ، لغموض دليله، فيصير لغموضه مُوجِبًا لكون المكلَّف معذورًا، وإن كان مخطئًا؛ وهذا هو الذي يذهب إليه أكثر الفقهاء؛ لأنهم يزعمون أن على الصواب دليلًا قائمًا؛ لكنه غامض، فيقوى اشتباهه بالشُّبهة، ويتعذَّر سَبْره إلا بشدَّة، فيكون المخطىء معذورًا لهذه العلة، وإن كان على الصواب دليل؛ وذلك لأن المُعتَبَر في هذا الباب أن يكون عليه دليل؛ وغامضه كواضحه، في أن العادل عنه يكون مخطئًا؛ وفي أنه لا بدَّ من أن يتميَّز للمكلَّف، حتى يمكنه أن يفصل بين أن يكون فيما بما وجب عليه، أو مُخِلًّا بذلك؛ ومتى لم يكن متمكِّنًا من ذلك لم يجز أن يُكَلَّف؛ ولهذه الجملة أوجبنا في الخاطر الوارد على المكلَّف أنه لا بدَّ من الأدلة، وترتبها للمكلّف لتزول عنه الشُّبهة؛ فلا بدَّ على هذه الطريقة من أن يبيِّن، جلَّ وعزَّ، طريق الأدلة لتميّز عن الشُّبهة، على وجه يمكن جميع المكلَّفين التطرّق إلى معرفتها، وإذا صحَّ ذلك فلا بدَّ من أن يكون العادل مخطئًا؛ وفي حُكم مَن عدل عن الدليل الواضح.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يبيّن ذلك أن في جملة مسائل التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، ما ينتهي إلى مواضع تغمض، ولم يوجِب ذلك أن يكون المكلّف معذورًا في العدول عنه؛ بل لا بدَّ من تخطئته، وتضليله، بحسب موقع الخطأ فيه؛ وكذلك القول في هذه المسائل.

يبيِّن ذلك: أنه لا بدَّ على هذا القول من أن يكون المكلّف مأمورًا بما هو صواب، منهيًّا عن الخطأ، وكل خطأ ثبت النهي عنه فإنه مُحَرَّم قبيح، فلا بدَّ من أن يبلغ مبلغ الفسق، إذا كان قدره قدر ما دلَّ الدليل على أنه كبير؛ وربما بلغ حدَّ الكفر؛ وما هذه حاله لا بدَّ من أن يستحق العقاب عليه، ويعلم ذلك من حاله إذا كان كبيرًا، فتلزمه التوبة والتحرّز. وكذلك متى جوّز أن يكون كبيرًا فلا بدَّ من ذلك فيه، فلا يجوز فيما هذه حاله أن يكون معذورًا فيه.

[في بيان أن المكلَّف غير معذور إذا قدر على الاجتهاد ولم يفعل]

فإن قيل: أليس قد كلّف الله سبحانه التوجّه إلى القبلة، والمخطىء لذلك إذا كانت مشكلة عليه معذور. وكذلك فقد ألزم إصابة الكافر في الاجتهاد، والمخطىء معذور، إلى كثير من هذا الجنس، فجوّزوا مثله في الاجتهاد.

قيل له: إن مَن عميت عليه القبلة لم يُكَلَّف إلا التوجّه إلى الجهة التي يغلب على ظنّه أنها أقرب الجهات إلى القِبلَة، ومتى فعل ذلك فقد أدَّى إلى ما كُلِّف، وليس له دليل على ذلك، والحال فيه كالحال فيما قدَّمناه، بل أن يجعل مقودًا له أولى؛ لأن المُتعالِم من مذاهب الجميع أنهم يصوِّبون المختلفين في القِبلَة، إذا وفى كل واحد منهم الاجتهاد حقه؛ ومرادهم بوصف أحدهم أنه أخطأ مما لا يؤثّر عندهم في أنه مصيب في الفعل مؤدٍّ لما كُلِّف؛ فمرادهم لا يناقض ذلك؛ وهو أنه عدل باجتهاده عن جهة القِبلَة، ولم يتفق له ذلك؛ وهكذا يُقال فيمن أخطأ في رميه نفس الكافر؛ لأنه لا يذمّ بذلك، ويمدح على ما فعل، إذا وَفَى الاجتهاد حقه. فمَن أوهم أنه لم تقع رميته

على موافقة قصده، كما قيل أخطأ إذا رمى الهدف فأصاب إنسانًا، كذلك القول، في سائر ما يتصل بالاجتهاد، من التقويم والتقدير، وما يحكم به الحكمان في جزاء الصيد وغيره.

[في بيان الدلالة على صوابية الاجتهاد]

فإن قيل: أليس فيمن خالفكم مَن يزعم أن على هذا الحق دليلًا قائمًا، وأنه واضح، فإن خلافه خطأ حتى يفسخ حُكم الحاكم به، على ما حُكِي عن «الأصم»(١) و«المريسي»(٢) وغيرهما، ويزعمون أن ذلك بمنزلة الاختلاف في الوعيد، على المرجئة(٣)، أو الخوارج ويضلِّلون فيه، فما الذي يُبطِل ما قالوه؟

قيل لهم: إنهم بنوا ذلك على أن الاجتهاد فاسد؛ لأنه يعتدّ باجتهاد فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما توهمتموه؛ ووجب صحة ما ذكرناه، وإن كان مذهبهم خارجًا عن الإجماع المتقادِم في الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. على أن فسخ الحكم لا يُوجِب أنه وقع خطأ، لأن الحاكم قد يوفِّي الاجتهاد حقه، ويلزم مع ذلك فسخ حكمه؛ وعلى هذا الوجه يحمل قول الشافعي وغيره، في وجوب الإعادة على مَن أخطأ جهة القِبلَة؛ لأنه وإن أوجب الإعادة فقد صوَّبه فيما فعل.

وقد بيَّنَّا أن الإعادة فرض بأن لا تقتضي أن الأول وقع فاسدًا، لصحة دخوله فيما لم يكلّفه المرء فيما يكون مُصيبًا؛ لصحة دخوله في الخطأ؛ على أن

(١) عبد الرحمٰن بن كيسان، أبو بكر الأصم، فقيه معتزلي مفسِّر، له «مقالات» في الأصول وله «تفسير» وُصِف بأنه عجيب، ومناظرات مع العلَّاف. وقمنا منذ مدة، بإعادة بناء تفسيره، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. (طبقات المعتزلة ص ٥٦؛ لسان الميزان ٣/ ٤٢٧؛ فضل الاعتزال ص ٢٨٧).

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمٰن المريسي، أبو عبد الرحمٰن: فقيه معتزلي، عارف بالفلسفة، يُرمَى بالزندقة، وهو رأس الطائفة «المريسية» القائلة بالإرجاء، له تصانيف، توفي سنة ٨٣٣ م. (وفيات الأعيان ١/ ٩١؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٢٨؛ تاريخ بغداد ٧/ ٥٦؛ ميزان الاعتدال ١/ ١٥٠).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ١٠ من هذا الجزء.

المُتعالِم من مذاهب الفقهاء، المتقدمين أنهم كانوا لا يفسخون أحكام مَن خالفهم، مع التمكّن الشديد، كما كانوا لا يمنعونه من الحكم بخلاف مذهبهم؛ وأنهم أجروا ذلك مجرى سائر ما يتبع الظن، من صحة ما ذهبوا إليه من قِيَم المُتلَفات، وتقدير المنفقات، إلى ما شاكله، وذلك يمنع من صحة ما ذهبوا إليه، ويلزم مَن سلك هذه الطريقة أن يضلل الصحابة في مسائل الجدّ، والحرام، وغير ذلك. وهذا خارج من الإجماع.

وأما ما حُكِي عمَّن يقول من أصحاب «الشافعي» وغيره: إن الحق في واحد؛ من هذه الأقاويل فمَن أصابه فهو مُصيب؛ ومَن نظر وأخطأ، وقصده طلب الحق؛ ولم يعدل تعمّدًا عن معرفته فهو معذور؛ وإن كان مخطئًا، فإنه يلزم عليه أن يكون الخارجي في مذهبه معذورًا؛ لأنه لم يعدل عن الحق تعمّدًا وقصد درك الحق، واجتهد فيه؛ وكذلك القول في سائر المُبطلين ومتى قالوا فيهم بالتضليل والتخطئة فأزالوا عنهم العذر لزمهم مثله في هذه المسائل؟

[في بيان الدلالة على أن الاجتهاد يتناول الكبائر أيضًا]

فإن قالوا: إن الخطأ فيه هذه المسائل من باب الصغائر، فهو مُخالف لما ذكرتم فهذا يُوجِب عليهم أن يكونوا عالِمِين بالصغائر، وأن يكون جلَّ وعزَّ، بيَّنها ودلَّ عليها؛ وهذا يُوجِب الإغراء بفِعْلها؛ فما الذي يمنعهم، على هذه الطريقة، أن يقولوا: إن مَن تعمَّد، في هذه المسائل أن يخطىء، إنه معذور أيضًا؛ لأنه من باب الصغائر.

فإن قالوا: إنما يكون من هذا الباب، إذا لم يتعمَّد، واشتبه عليه الدليل، فهذا يُوجِب عليه مثله، في سائر هذه المذاهب؛ لأن العلَّة واحدة، ومتى تركوا هذه الطريقة لزمهم أن نفس الخطأ هو صغير تعمّده المخطىء أو اشتبه عليه، ومتى قالوا ذلك لزمهم ما قدَّمناه. على أن قد بيَّنَّا أن في هذه المسائل ما يتعلق بالدماء والفروج، والأموال العظيمة، فكيف يسوّغ فيها ما ذكروه؟ ولئن ساغ ذلك ليسوغنَّ لمَن يخاف الإمامة والوعيد مثله.

[في بيان الرّدّ على بعض الشُّبُهات حول الاجتهاد]

فأما مَن قال منهم: إن الحق في واحد، لكنه لا يميّز الدليل من الشُّبُهة، ولا يعرف المُصيب من المُبطِل ويجوز في غيره أن يكون هو المُصيب للدليل دونه، كما يجوز ذلك في نفسه فالواجب أن يعرف مَن هذه طريقته الأصل في كيفية التكليف، وأنه جلَّ وعزَّ، لا يجوز أن يكلّف أمرًا نصب عليه الدليل، دون أمر دلَّ على قُبحه إلا والمكلَّف يصحّ أن ينظر دليله ويميِّزه من غيره؛ ومتى جوّزوا التكليف على خلاف هذا الوجه لم يمكنهم الثقة بالفصل بين الحق والباطل، ولزمهم مثله في مسائل الأصول؛ ولزمهم تكليف ما لا يُطاق؛ ولم ينفصلوا في ذلك عمّا حُكِيَ عن «مويس بن عمران» أنه جلَّ وعزَّ، يجوز أن يكلّف أن يعمل العالِم على ما يقع في خاطره ويختاره، من حيث جعله معصومًا مُوجِبًا؛ بل هذا القول أقرب إلى الصواب لأنه [. . . . .][١] في ذلك على دليل، يُجريه مجرى الجملة؛ وهو أنه جلَّ وعزَّ، علم أنه لا يختار في المستقبل إلا الحق والصواب، فجعل التحريم والتحليل إليه؛ وهذا القائل لم يرجع فيما ذكره إلى دليل يميِّزه، لا على الجملة ولا على التفصيل. وهذه الطائفة إذا قالت: إنّا نعلم بأن ظهر من المجتهدين مخطىء فإن لم نعيِّنه يلزمهم ذلك في الأربعة، ويلزمهم في كثير مما اختلفوا فيه أن يخطئوا بعضهم، ويضلِّلوهم، وإن لم يُعينوه. وهذا خروج من الإجماع، ولمثل هذه الشُّبهة ذهب على كثير من الناس طريقة الإكفار، فزعم أن المتأوّل لا يكفر ولا يضلل؛ وأجروا الأصول في الاجتهاد مجرى الفروع. ولمثله ذهب مَن خالفنا في المعارف عن الحق، فزعم أن العبد معذور في كل ما يُقدِم عليه، إذا لم يتعمَّد خلاف ما يعلمه، وإذا كانت هذه المذاهب ظاهرة الفساد، لما بيَّن من الأدلة، في غير موضع فكذلك القول في هذه المسائل.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

[في بيان أن أحوال المسائل تحدد جواز الاجتهاد أو عدم جوازه]

فإن قال: هذه الطريقة لازمة لكم فيما تزعمون من هذه المسائل أن الحق في واحد منها.

قيل له: إنّا فيما سألت عنه نبيِّن طريق الدليل ونميِّزه من غيره، كما نبيِّن ذلك في سائر المذاهب، وقد بيَّنَّا أن الذي ذهبت إليه بخلاف هذه الطريقة؛ وعلى هذا الوجه جرى أمر الصحابة، رحمهم الله، لأنهم ميَّزوا بين المسائل فخطئوا في بعضها دون بعض وأنكروا على مَن خالفهم في بعضها، وقد بيَّنَّا في أصول الفقه أن الشافعي يوافق في هذا الباب، لكنه يقسم المسائل في الاجتهاد؛ فما كان من باب الأخبار الظاهرة أو القياس الذي يقع على معنى يتجلى يجعل الحق في واحد منه؛ وما كان من باب غَلَبَة الأشباه، واختلاف الأخبار يصوّب سائر المجتهدين. وهذا [من فيما صنّفه يلحق إبطال الاستحسان وجُمَّاع العلم، وغير ذلك من كيفية الخبر نطلق القول بأنه أدَّى ما كلّف، ويشبه ذلك بالقِبلَة وهو في ألفاظه] أن أحدهما قد أخطأ مع نصه على أنه قد أدَّى ما كلّف، ولا يمكن حمل ذلك إلا على أنه أخطأ ما هو الأولى والأشبه، وما قدَّره في نفسه، إلى سائر ما يتأوَّل في هذا الباب.

فأما ما يُحكَى عنهم أن كل واحد منهما مُصيب في الاجتهاد، وأحدهما أصاب المجتهد، وأخطأه الآخر، وخطؤه معذور، فمن ركيك ما يذكر في ذلك؛ لأن الخطأ في المجتهد فيه مع الإصابة في الاجتهاد لا يصحّ في التكليف؛ كما أن الخطأ في المذهب مع إصابة النظر في الدليل لا يصحّ في التكليف... يبيِّن ذلك أن المجتهد فيه الذي هو الفعل تابع للاجتهاد؛ ولهذا يلزمه أن يعمل بحسب اجتهاده؛ فإذا كان كذلك لم يجُز أن يكون مُصيبًا في الاجتهاد مخطئًا في المجتهد فيه، إلا أن يُراد بالخطأ ما قدَّمنا ذكره، فيكون الخلاف في عبارة، وليس هذا طريقة القوم؛ فلذلك استبعدنا ما ذهبوا إليه.

[في بيان صوابية المجتهد إذا عمل بالدليل المتوفّر]

فإن قالوا: أليس المرء إذا طلب العبد الآبِق يكون مُصيبًا في اجتهاده، وإن أخطأ العبد ولم يجده؛ ومَن وجده يكون مُصيبًا في الأمرين؟ فجوّزوا مثل ذلك في مسائل الاجتهاد.

قيل له: إن الطالب للعبد الآبق لم يكلّف إلا ما فعل؛ لأنه ليس من الباب الذي عليه دليل؛ وإنما كلّف في طلبه أقرب الوجوه، في غالب ظنه، فقد أصاب في الاجتهاد والمجتهد فيه جميعًا؛ وكذلك القول فيمن أصاب غير العدو، فإن كانت مسائل الاجتهاد بهذه المنزلة فقولوا: إن كل مجتهد فيها مُصيب في الأمرين جميعًا... يبيِّن ذلك أن وجود العبد الآبِق يتعلق بالعلم الضروري، فلا يصحّ دخوله تحت التكليف إلا عند المشاهدة؛ فإذا كانت لم تحصل إلا لأحدهما لم يجز أن يكلّف سواه، فكيف يصحّ أن يُقال في الآخر: إنه أخطأ؛ وليس كذلك حال مسائل الاجتهاد؛ لأن الحق إن كان في واحد منها فلا بدَّ من أن يكون عليه دليل؛ وهذا يُوجِب أن مَن سلكه قد أصاب في الاجتهاد والمجتهد فيه، ومَن عدل فقد أخطأ في الأمرين.

فإن قالوا: أردنا بالاجتهاد قصد المجتهد إلى إصابة الحق.

قيل له: فهذا يُوجِب عليكم في سائر المُخالفين أن يكونوا مُصيبين في الاجتهاد؛ لأن هذا القصد حاصِل في جميعهم.

وبعد... فإن كان على الحق دليل فمَن قصد إلى غير الدليل وسلكه وعمل به فقصده باطل قبيح، فكيف يُقال: إنه مُصيب لمكان هذا القصد، الذي هو باطِل في نفسه!!

[في بيان أن كثير من العبادات تتعلق بغالب الظن، حالها كحال الاجتهاد]

فإن قال: أليس قصد الإنسان إلى إصابة الحق حسن على كل حال؟

قيل له: إذا كان في أمر مخصوص، فتعلق بضدّه، بطريقة مخصوصة لم يجب ما ذكرته. وهنا....[1] له قولنا: إن العزم على أداء الواجبات حسن؛

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

لكنه إذا. . . . .[١] فعزم على أداء واجب هو قبيح في نفسه، لكنه اعتقده حقًّا وواجبًا، فعزمه باطل، ومَن ضمَّ باطلًا إلى باطل لم يجز أن يجعل بذلك معذورًا؛ لأنه أسوأ حالًا ممَّن انفرد بأحد الباطلين؛ فيجب على مذهب القوم أن يكون بهذا القصد مخطئا، وبالاعتقاد مخطئًا، وبالفكر في الشُّبهة مخطئًا، وبنفس الفعل مخطئًا؛ فكيف يُقال فيمن هذه حاله إنه مصيب في الاجتهاد!

فأما مَن يزعم أن الحق في واحد، لأن التكليف لا يتعلق بغالب الظن، كما لا يتعلق بالهوى والشهوة، والحَدَس والتنجيث. ولو كان كل مجتهد مُصيبًا لكان التكليف في ذلك متعلقًا بغالب الظن، فقوله يتناقض بما قدَّمناه؛ من قبل، من تعلّق كثير من العبادات بغالب الظن، من حيث لا يمكن فيه مُدافعة، ومتى جاز ذلك جاز مثله في هذه المسائل؛ ومتى قال: إنه لا طريقة للظن في هذا الباب فإنها ليس في بابها من سائر ما يعرف به في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وغير ذلك. ومتى قال في هذه الأمور: إنها وإن تعلَّقت بغالب الظن وهناك دليل قاطع يقتضي العمل بما يقتضيه غالب الظن أريناه مثل ذلك في مسائل الاجتهاد؛ لأنّا قد دللنا بالإجماع وغيره على أنه صواب. فالقائل بما يقتضيه غالب الظن يكون مقدِّمًا على ما دلَّ الدليل عليه، بمثل ما شرحناه من قبل.

فصل في بيان الكلام في الأشبه وما يتصل بذلك

[في بيان حال الأشبه وعلاقته بالاجتهاد]

اعلم. . . أن الخلاف في هذا الباب إنما يصحّ ممَّن يقول إن كل مجتهد مُصيب. واختلفوا في ذلك؛ فقال بعضهم: إن في الاجتهاد مطلوبًا لولاه لَما صحَّ التعبّد به؛ كما أن في طلب القِبلَة مطلوبًا لولاه لَما صحَّ التعبّد، وكما أن في رمي الكافر مطلوبًا لولاه لَما صحَّ التعبّد برميه؛ قالوا: ولأُولي النظر طلب، فلا بدَّ من مطلوب، ولا يجوز أن يكون الظن؛ لأن الحكم إنما للفعل فيه تعلّق؛ فلا بدَّ من مطلوب وذلك يُوجِب إثبات مثله في هذا الباب.

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

قالوا: ولا بدَّ مع ذلك من القول بأن مَن لم يُصِبْه فقد أدَّى ما كُلِّف، فلا يتمّ مع ذلك القول بأن على الأشبه دليلًا، فإذا لم يكن عليه دليل، فمَن أصابه فقد أدَّى ما كُلِّف، وأصاب مع ذلك الأشبه، ومَن لم يُصِبْه فقد أدَّى ما كُلِّف، وأخطأ الأشبه، ويُوصَف بذلك على طريق الذّمّ لا [من] أنه فعل قبيحًا، كما يُوصَف القائل خطأ بأنه مخطىء في قيله، لا على طريقة الذّمّ؛ ولا بدَّ مَن أصاب الأشبه أن يكون له مزية، في باب الثواب، ويكون قوله صلَّى الله عليه: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجْران؛ وإذا اجتهد فأخطأ فله أجْر»[١] محمولًا على هذا الوجه. وقد رُوِيَ «إذا اجتهد فأصاب فله عشر حسنات»[٢].

قالوا: ولا يمكن أن يقال في الأشبه إنه عين قائمة؛ لأن ذلك إنما يتأتَّى في القِبلَة دون المذاهب؛ فلا بدَّ من أن نقول: إن المراد بذلك الأمر الذي لو نصّ، جلَّ وعزَّ، على الحكم، كان لا ينصّ إلا عليه. ويجري ذلك في بابه مجرى اجتهاد المُكَفِّر فيما خُيِّر فيه من الكَفَّارات، مع تمكّنه منها أجمع؛ لأنه قد يُصيب ما هو الأنفع والأفضل وقد يصيب سواه، فيصحّ أن يكون لأحدهما مزية إلى الآخر، وإن كان قد أدَّيا ما كُلِّفا. وهذه طريقة معروفة، وهي التي حكاها «أبو عبد الله» عن «أبي الحسن». وكان «أبو الحسن» يزعم أنه مذهب أهل العراق. وكان «أبو حامد»[٣] من جملة أصحاب الشافعي، يزعم أن هذا المذهب هو قول الشافعيّ. ويستشهد على صحته بأمور يذكرها، وينصره ببعض ما ذكرناه من الخبر وغيره. وقد حُكِي عن «أبي علي» أن في مسائل الاجتهاد ما هو الأشبه عند الله، جلَّ وعزَّ؛ وأن المكلّف إنما كلّف الأشبه عنده، وفي غالب ظنه؛ فإن وافق ذلك كان أفضل، وإن لم يوافقه فقد أدَّى ما كلّف. وكان «أبو إسحاق» يميل إلى هذه الطريقة، لكنه كان يثبت الأشبه على هذا قطعًا، وكان يجوز ذلك ألَّا بُدَّ من تجويزه ليصحّ من المكلّف طلب ذلك، ولا يحتاج في هذا الباب إلى القطع، بل التجويز فيه مُقنِع؛ والذي ذكره في سائر كتبه ما

---

(١) تقدم بهذا اللفظ قبل صفحات. (٢) لم أجده بهذا اللفظ.

(٣) أحمد بن محمد بن إسحٰق النجار: من المعتزلة، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة الثانية عشرة ص ١١٨).

يقول «أبو هاشم» من أن الذي كلَّفه المجتهد ليس إلا فكر مخصوص، مع أمارات مخصوصة، فيحصل عنده غالب الظن الذي يقتضي أن هذا الفرع بأن يجري حكم هذا الأصل فيه أولى؛ ويلزمه عند هذا الظن العمل، إن حلَّ وقت الحادثة به، أو أن يُفتي غيره، أو يحكم على حسب ما تعبّد به. فإن أُريد الأشبه المطلوب ما ذكرناه من غَلَبَة الظن، الذي يصل إليه بالفكر، في الأمارات فصحيح معقول، أو كون الحكم تابعًا له معقول، وإن أُريد بالأشبه غير ذلك فهو إثبات ما لا يعقل، وما لا دليل عليه. وبيَّن ذلك بالكلام في مسألة الرِّبا، واختلاف الناس فيه، وأنه لا مِزية لبعض على بعض، فكيف يثبت بعضهم مُصيبًا للأشبه عند الله، دون الآخرين، في معنى إضافة الأشبه إلى الله.

[في بيان بعض شبه المخالف]

فإن قالوا: إنما يُضاف ذلك إليه لأنه لو نصّ على الحكم ما كان ينصّ إلا عليه.

قيل: من أين لك ذلك، بل ما أنكرت من أنه لو نصّ ما كان ينص إلا على ما يطابق الاجتهاد، فيلزم كل واحد منهم ما يؤدِّيه اجتهاده إليه، على أن يصدر، جلَّ وعزَّ، على الحكم، من غير أن يقع الاجتهاد، فإن كان على طريقة مخصوصة فذلك غير دالٌّ على ما هو الكلام في التعبّد بشرط الاجتهاد؛ فكيف يصحّ أن يستدلّ بأحدهما على الآخر؛ ولو جاز أن يقال في هذه المسائل بالأشبه، ولا يُقال ما ذكرناه لجاز مثله في سائر ما يتبع غالب الظن، من قِيَم المُتلَفات وتقدير النفقات وغير ذلك، مما يتعلق التكليف العقلي به، فإن أوجب في ذلك أجمع أن يقال: إن التكليف لا يُعَدّ وما ذكرناه، من فكر يتبعه الظن، وظنٌّ يتبعه العمل، فكذلك القول في سائر الاجتهاد. وهذه المسألة من جملة ما يدَّعي مَن خالفنا فيه ما لا يعقل من المذاهب، فهو بمنزلة خلاف مَن يدَّعي الطبائع، فيما يقع من الأفعال، وإن لم يثبتها معقولة، و......[1] حسبوا من القول أن لا مزية لمجتهد على مجتهد. ولو علموا أن الصحيح ليس إلا ذلك

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

في طريقة التكليف؛ وإن صحَّ أن لا يكون لأحدهما مزية في باب الثواب، كما يكون أحد العملين أعظم ثوابًا من الآخر لفضل مشقَّة ولِعِظَم موقع، لعدلوا عن قولهم، وعلموا أن الصحيح ما ذكرناه؛ وهكذا نقول في القِبلة: إن أحدًا من المجتهدين لم يكلّف إصابتها، وإنما كُلِّف جميعهم الفكر في الأمارات، وغالب الظن، وأن يعمل في التوجّه ما يطابقه؛ فالحال فيها كالحال في مسائل الاجتهاد، ولكن هذا التعبّد في القِبلَة لا يصحّ إلا وهناك عين قائمة، لتصحّ طريقة الأمارة، ولو أن الأمارة صحَّت من دونه كان لا يمتنع ذلك في القِبلَة، التي لا بدَّ منها في هذا الباب، بمنزلة الأصول في المسائل الاجتهادية التي لا بدَّ منها في صحة الأمارات، فإن أراد المُريد بالعين القائمة، والأمر المطلوب، والأشبه عند الله، أحكام الأصول فذلك غير ممتنع؛ فأما أن يريد غيره فبعيد من الوجه الذي ذكرناه؛ وكذلك القول في خطأ الرَّامي للكافِر، وفيما عداها في المسائل، فلا وجه للإطالة بذِكرها.

فأما المروي عنه، صلَّى الله عليه، من قوله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجْران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجْر» فهو سديد؛ إن صحَّ على ما ذكرناه من المذهب؛ لأنه قد يجوز أن يكون مخطئًا ما هو الأنفع، وإن لم يُكَلَّف إلا ما فعله، فينقص أجْره، عن أجْر غيره، كما ينقص أجْر المكفّر، إذا اختار الإطعام، عن أجْر مَن اختار العتق؛ وإن كان كل واحد منهما متضمِّنًا لما كلّف. وقد يجوز أن يكون المراد مَن أصاب طريقة في الاجتهاد، هي أقرب إلى سُنَّة مَرويَّة عن أحد الصحابة فله من الأجْر ما ليس لمن أخطأ وإن أدَّى ما كُلِّف. وقد قال «الشافعي»: إن أدنى منازل المخطىء أن يَسلَم من العقاب؛ فكيف يصحّ أن يستحق الثواب؛ وهذا أقوى في أن قولنا: إن كل مجتهد مُصيب، وأنه تأوَّل ذلك على أنه أخطأ أولى الاجتهادين، وإن كان قد أدَّى ما كلّف، فلذلك استحقّ الثواب عليه، وهذا الخبر وأشكاله إذا صحَّ فهو قوي في الدلالة على قولنا، لأن صلَّى الله عليه، أثبت لهما على اختلاف قولهما وحُكمهما الأجْر فيما فعلاه؛ ولا يصحّ مع ذلك أن يكون أحدهما مخطئًا، وما رُوِيَ عنه من تصويبه «معاذًا» في أن يجتهد رأيه عند عدم النص يدلّ على ما قلناه.

الكلام في خبر الواحد

اختلف الناس فيما لا تعلم صحته من الأخبار إذا اختصَّت بشرائط؛ فمنهم مَن قال: لا يجوز أن يتعبَّد الله، عزَّ وجلَّ، في العمل بذلك مع تجويز كونه غلطًا؛ وإنما يتعبَّد بالعمل بما يسمع من الرسول، عليه السلام، ويعلم أنه قاله بالنقل الصحيح.

ومنهم مَن قال: يجوز التعبّد به؛ لكنه قال: لا دليل يقتضي ذلك، فنحن على مُوجِب العقل على المنع منه.

ومنهم مَن قال: إن التعبّد ورد به. ثم اختلفوا فمنهم مَن قال: بخبر الاثنين حكاه «الجاحظ»[1]؛ وهو مذهب «أبي علي»: ويجريه مجرى الشهادات.

ومنهم مَن قال: إن التعبّد ورد بخبر الواحد، إذا كان على أوصاف؛ وكان المنقول على شرائط؛ وهو مذهب الفقهاء، وإن اختلفوا في شروطه، وأوصافه، وما يتصل به من التفريع؛ فهذه جملة الخلاف في هذا الباب؛ ولا خلاف بين القائلين بخبر الواحد، في أنه يعتبر النقل إلى أن ينتهي إلى الرسول، عليه السلام؛ فمَن يقول بالاثنين يُوجِب استمرار النقل فيه على هذا الحدّ؛ وكذلك مَن يقول بالواحد، ويُوجِبون حصول الشرائط في جميع النَّاقِلِين؛ وإنما اختلفوا في: هل يشترط في وجوب العمل بذلك، أن يظهر المُخبِر متى سمع منه، أو يجوز أن يرسل، إذا كان معه؟ ففيهم مَن عمل على المراسيل، على شرائط. ومنهم مَن منع من ذلك إلا أن يقترن به ما يؤيِّده. ومنهم مَن منع منه أصلًا؛ ولم يختلفوا في أنه لا يعمل بذلك إذا كان ذلك

(١) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/٣٨٨؛ أمراء البيان ص ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٨).

الحكم لم.....[١] وإنما يعتدّ بالواحد الذي هو من.....[١] الذي هو من باب العمل ولذلك لم يختلفوا في أن خبر الواحد إنما يعمل به في الأحكام، دون الحقوق والمعاملات لأنهم.....[١] إن أجازوا قبول خبر الواحد في..... ذلك فبقي.....[١]. وكذلك قسمنا الأخبار فجعلناها على أربعة أضرب:

أحدها: ما تثبت به الحقوق؛ وما يجري مجراها.

والآخر: ما تثبت الأحكام وما شاكلها.....[١] والآحاد.

والآخر: ما تثبت به الحقوق الحاضرة كالمعاملات وغيرها، وسمَّيناه.....[١] بالمعاملات، ولم.....[١] شرائط خبر الواحد؛ بل عملنا فيه على ما تقتضيه.

وطريقة العقل، أو على ما ورد الشرع. ثم اختلفوا في.....[١] التي لها يَرِد خبر الواحد، كما اختلفوا في شروط قبوله؛ وفي موضع قبوله؛ واختلفوا في صفات المخبر، على الجملة وعلى التفصيل جميعًا، لأنهم وإن ادّعوا.....[١] العباد.....[١] في......[١] من القول......[١] في سائر.....[١]. واختلفوا في الخبر إذا تعارض وتنافى ما الذي يحمل على القبيح، وما الذي.....[١] وما الذي يعمل به على الوجه الذي يجوز أن يعمل به كالاختلاف المُباح. وما شروطه؟ وما الذي لا يعمل به؛ وإذا لم يعمل به فهل يبطل أو يطلب ترجيحه، أو يكون المكلّف مخيَّرًا، وغير ذلك مما قد اختلفوا فيه.....[١] ففي تبيين الكلام في أصوله، والسير في فروعه إلى.....[١] وخبره.

فصل في جواز وُرُود التعبّد بخبر الواحد

القوم على التعبّد به في الخبر الذي لا تعلم صحته، أن يعمل به إذا كان مختصًّا بشرائط؛ فأما أن يعتقد ما يقوله ويقطع عليه فلا يجوز.....[١] ولذلك

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

لم يجز. . . . .[١] بخبر الواحد، فيما طريقه العلم، وجوّزناه فيما طريقه. . . . .[١] تابعًا للعلم والدلالة. . . . .[١] فيه لا يجوز. . . . .[١] العمل. . . . .[١] بغالب الظن. . . . .[١] لا يجوز أن يعتقد. . . . .[١] المخبر. . . . .[١] العمل بما. . . . .[١] العمل بخبر الواحد. . . . .[١] وما يجري مجراه إذا دلَّ الدليل على أن العمل فيه يتبع العلم. . . . .[١] إذا كان لا يتبع العلم فغير. . . . .[١] التعبّد به كما ورد التعبّد بالشهادات على اختلافها، وبكثير من أخبار المعاملات وكما ثبت في العقل لأن الواجب أن يعمل المكلّف في كثير من مضارّه ومنافعه. . . . .[١] ما يسمعه من الأخبار. . . . .[١] وإن لم يعلم صحته. . . . .[١] و. . . . .[١] هذه الطريقة تؤدّي إلى أن. . . . .[١] على طريقة العلم لأنه متعبّد به. . . . .[١] والعيان من وجوب. . . . .[١] ذلك. . . . .[١] لأنها من المصالح. . . . .[١] وليس كذلك لا يجوز، لأنها من المصالح ولا يجوز أن. . . . .[١] ألَّا يعلم بها فعل المكلّفين العمل. . . . .[١] بغالب الظن وجملته. . . . .[١] للعلم وإن لم يمتنع. . . . .[١].

قيل له: . . . . .[١] العمل إذا وجب أن يكون تابعًا للعلم، تقدّم عنده. . . . .[١] كما لا يجوز. . . . .[١] في نفس العلم لأنه ليس بطريق فكيف نقبل. . . . .[١] الأمرين. . . . .[١] التي قبوله فيه. . . . .[١].

(بقية الصفحة عارقة سالة المداد. . . يستبين فيها بين الحين والحين لفظة كالصفحة السابقة بل أسوأ حالاً، ما يكاد يقرأ منها شيء بطمأنينة).

. . . . .[١] فبه لأن كونه مُعجِزًا قد أزلّ الشك عنه، وأدخله في حق ما يعلم أنه، صلّى الله عليه، اختصَّ به فيصير كون ناقِله واحدًا أو ظهر في هذا الباب سواه.

فأما إذا كان الذي نقله. . . . .[١] لا يظهر فيه الإعجاز فغير ممتنع التعبّد به عملًا. . . . .[١] فهو موقوف على الدليل؛ فأما التعبّد بخبر الواحد في أنه

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

يجوز أن يخبر بما خبر. . . . .[١] لأن ما لا يقطع به لا يحسُن منه أن يخبر عنه. . . . .[١] أن يحكيه فلذلك لا يحسُن أن يخبر بذلك قطعًا، ويحسُن أن يرويه عمَّن سمعه منه. ولهذه الجملة قلنا: إنه لا يحلّ للراوي في هذا الباب أن يقول: قال رسول الله، بل يجب أن يقول: رُوِيَ عن رسول الله، صلَّى الله عليه؛ وخَبِرْنا عن رسول الله. وحُكِيَ لنا عن رسول الله، إلى ما يجري مجراه، إلا أن يريد بذلك القول هذا المعنى وزوال الإبهام، فيحسُن ذلك، فهذا بأن يحصل فيه ضرب من المعارف، ومتى لم يحصل ذلك وجب ما قلناه. ولهذه الجملة خالف في المراسيل إذا كان اللفظ به أولى، لأن لفظه يتضمن أن المخبر عالِم بما رواه. . . . .[١] وأقوى من اللفظ الذي لا يتضمن ذلك.

فصل في أن التعبّد قد ورد بذلك

المعتَمَد في هذا الباب ما ثبت عن الصحابة أنهم كانوا يعملون بخبر الواحد أو الاثنين كما كانوا يعملون بالمتواتر وبالمسموع من الرسول، صلَّى الله عليه، فهذه طريقة أن يتعلق به مَن حالهم بالتواتر فإذا ذكرنا. . . . .[١] في ذلك فعلى جهة ألَّا يصلح لأن الثابت عن «أبي بكر». . . . .[١] العمل بذلك. . . . .[١] إن كان ميراث الجدّة وغيره. وكذلك القول في «عمر» لأن عمل في أمور كثيرة بخبر الواحد وأخذ الجزية من المجوس والنصارى بين الأصابع. . . . .[١] وتوريث المرأة من دية زوجها وغير ذلك. وثبت عن أمير المؤمنين أنه كان يعمل بذلك حتى خبر بمذهبه وطريقته مما. . . . .[١]. وقال كنت إذا سمعت من رسول الله حديثًا. . . . .[١] أن ينفعني به. وإذا حدَّثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف لي فقد. . . . .[١]. وحدَّثني أبو بكر، وصدق أبو بكر. . . . .[١] في سائر الصحابة، نحو ابن مسعود. . . . .[١] وابن عباس وسائر الفقهاء، والعلماء منهم. . . . .[١] ولم يقع في ذلك التناكر وذلك يُوجِب ما ذكر.

---

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فإن قيل: ما دمتم. . . . . .[1] عن عليّ بن أبي طالب فيما نقله لأنه قال [أوائل الأربعة الأسطر العليا من الصحة ممحوة، وشيء من أواخر أسطرها] [ممحو كذلك في أكثر الصفحة، وكذلك الجانب الأيمن السفلي من ثلاثة أسطر] [وقد يمكن قراءة شيء من خطها لكن لا يخرج منه معنى متصل].

وص ٢١٨ ب خالية تمامًا. ولا ينتهي الفصل عند آخر ص ٢١٨ أ لأن السياق واضح الاستمرار في السطر الأخير.

فإذا حلف. . . . .[1] [ممحو تمامًا بطولها كلها من اليمين في أوائل سطورها؛ كما أن شيئًا من هذا المحو في أواخر ثلاثة أسطر من يسارها، وفي شيء من السطر الأخير منها.

وبقيتها بعد ذلك مقروءة الخط، لكن لم يمكن أخذ معنى كامل منها لذهاب قدر من أوائل أسطرها جميعًا].

(١) مكان النقاط كلام ضائع أو غير ممكن القراءة.

فهرس المحتويات

الكلام في الإجماع

الكلام في أفعال الرسول عليه السلام، ومراتبها

الكلام في القياس

الكلام في الاجتهاد

الكلام في خبر الواحد